

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Para una vigencia actual del tomismo* ... 83

ARTICULOS

- EMILIO KOMAR: *La virtud de la prudencia en la ética de Christian Wolff* 89

- OCTAVIO N. DERISI: *Reflexiones en torno a la filosofía actual* .. 112

NOTAS Y COMENTARIOS

- GUIDO SOAJE RAMOS: *Boletín de Filosofía Moral* 117

- J. E. BOLZÁN: *Boletín de Filosofía de las Ciencias* 143

- ALBERTO CATURELLI: *La filosofía de Fray Luis de León en Alain Guy* 154

BIBLIOGRAFIA

FRITZ-JOACHIN VON RINTELEN: *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana* (José Ignacio Alcorta) pág. 157; SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles* (Octavio N. Derisi) pág. 159.

CRONICA

Directores

OCTAVIO N. DERISÍ — GUILLERMO P. BLANCO

Comité de Redacción

J. E. BOLZAN (*La Plata*)

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

JULIO M. OJEA QUINTANA (*Mercedes, Bs. As.*)

GUIDO SOAJE RAMOS (*Buenos Aires*)

PARA UNA VIGENCIA ACTUAL DEL TOMISMO

I

1. — *En toda doctrina filosófica cabe distinguir dos aspectos que configuran su valor y vigencia: uno que le viene de su relación con la verdad y otro de su situación histórica.*

El primero está constituido por su acuerdo o desacuerdo con la verdad y, en tal sentido, su valor o no valor es permanente como la verdad que posee o de que está privado.

Hay una verdad absoluta ontológica que se identifica con el ser de las cosas, de la cual proviene la verdad de nuestra inteligencia en cuanto se adecúa con ella, al menos bajo algunas de sus facetas. Si tal verdad no existiese, la Filosofía no tendría ningún sentido ni “valdría media hora de pena”; ya que ella o se constituye como un esfuerzo para conquistar la verdad, o deja de ser Filosofía.

Por lo demás, la inteligencia humana tiene que admitir la existencia de esa verdad y de su capacidad para aprehenderla, so pena de no poder pensar ni formular juicio alguno, siquiera para negar o dudar de ambas sin contradecirse, ya que toda negación o duda de tal verdad y capacidad de la inteligencia para captarla se fundan en ellas.

El progreso del conocimiento intelectual de la Filosofía sólo puede hacerse como una creciente conquista —en extensión y profundidad— de la verdad del ser de las cosas o, lo que es lo mismo, como un creciente esclarecimiento, penetración y seguridad en la posesión de la verdad, captada inicialmente de un modo confuso y superficial y a veces sólo de un modo probable.

En lo que no cabe progreso es en la sustitución de una verdad por otra, como pretende el relativismo, máxime en su formulación historicista, al afirmar que una verdad puede ser tal en una época y dejar de serlo en otra. En efecto, si una verdad puede ser verdad sólo en un tiempo y no en otro, dejaría de ser verdad del todo y para siempre. Porque aún las verdades contingentes o de hechos transitorios formulan una verdad que sigue siendo siempre tal. Así, aunque el descubrimiento de América haya sucedido en un determinado momento histórico es siempre verdad que haya sucedido entonces.

2. — Pero, por otra parte, la vida intelectual, como toda la vida espiritual del hombre, está estrictamente unida y dependiente de su vida sensitivo-material, impregnada de su carácter individual único, que le viene de su cuerpo. En tal sentido la vida intelectual y la aprehensión de la verdad perenne están implantadas en un aquí y ahora, encarnadas en las circunstancias históricas y geográficas, en el mundo concreto de cada uno.

Frente a un racionalismo, que cree aprehender una verdad descarnada y desarticulada de la situación histórica, tiene razón el historicismo al afirmar la estrecha dependencia que la verdad perenne guarda respecto a las circunstancias de lugar y tiempo del hombre que la aprehende. Porque es evidente que la verdad en Filosofía —como la belleza en el arte— se presenta encarnada en una formulación, en una temática propia de una determinada época y en tal preciso lugar, que podríamos llamar su estilo, y, dentro de éste, con la peculiaridad única del autor que la expresa. Basta leer a Aristóteles, a Santo Tomás, a Kant o a Heidegger y Maritain, para darse cuenta que todos estos autores, en busca de una verdad perenne, están dependiendo de los problemas, formulación y de mil otras circunstancias de su tiempo y lugar; y que, por otra parte, las notas concretas con que se encarna la Filosofía del Medioevo o del Renacimiento son manifestaciones de la cultura de su tiempo, como las económicas, las políticas, las estéticas y las religiosas.

3. — Pero lo que conviene subrayar contra este historicismo relativista es precisamente la perennidad de la verdad a través de su encarnación histórica, transitoria como el tiempo, así como la perennidad de la belleza y del bien a través de la efimeridad de sus encarnaciones artísticas o costumbres de cada época. Y, en tal sentido, la verdad de una Filosofía vale independientemente y por encima de su época: está determinada por su ajuste o conformidad con el ser o verdad objetiva que posee o no.

4. — Sin embargo, para que esta aprehensión más o menos amplia y profunda de los diversos aspectos y planos de la verdad objetiva o trascendente de un sistema filosófico posea actual comprensión, vigor e influencia, es decir, vigencia histórica, debe aplicarse ante todo a la solución de los temas que interesan y acucian a los hombres de una determinada época y región; y es menester además que se encarne en una expresión no sólo verbal o de lenguaje gramatical sino aún conceptual, en modos o estilo de pensar, propio de cada región o época. De otro modo se corre el riesgo, no infrecuente, de que una Filosofía verdadera esté destituida de vigencia, porque carece de interés y se expresa de un modo inasible para un pueblo en una determinada época.

Si es cierto que una Filosofía no puede valer ni poseer vigencia o vigor ni influencia actual en los hombres de su tiempo si no encierra y expresa en su formulación la verdad perenne del ser trascendente, también es cierto que para ello debe presentarse en una expresión conceptual y verbal de su tiempo y debe

aplicarse a resolver los problemas eternos, pero tales como los experimenta un pueblo en su encrucijada histórica y especialmente en aquellos aspectos nuevos o renovados que hic et nunc le afectan.

II

5. — *Se ha dicho con razón que el Tomismo es la Filosofía del ser y de la inteligencia: es un intelectualismo realista o un realismo intelectualista.*

Su fuerza le viene de ajustarse a la vez a las exigencias de la realidad o ser trascendente y a las de la actividad cognoscitiva humana, hecha de sensación e intelección íntimamente compenetradas.

La vigorosa articulación de la Filosofía de Santo Tomás en todas sus partes y en su unidad total, sistemática y jerárquicamente ajustada a su vez con la Teología en la Sabiduría cristiana, como lo están la naturaleza y la gracia, que ambas científicamente expresan, no es una construcción artificial a priori, que le viene de la elección antojadiza de ciertos principios o premisas, sino que, por el contrario, es el resultado de la observación y aprehensión cuidadosa de la realidad trascendente en sus múltiples facetas jerárquicamente unidas, por una parte, y, por otra, de la fidelidad a las exigencias de la actividad cognoscitiva —hecha de sensación e intelección— en sí misma y en sus relaciones con aquélla y en sus implicaciones que encierra del ser inmanente o del propio hombre. Todo el sistema de Santo Tomás, en cada uno de sus puntos y en su fuerte trabazón lógica, no es sino la expresión intelectual ajustada a los diversos aspectos del ser trascendente y a su articulación ontológica de los mismos.

*De ahí brota la fuerza y perennidad del Tomismo. En este punto la Filosofía del Angélico Doctor, como lo ha subrayado Gilson en su magistral libro *El Ser y la Esencia*, señala el ápice de un esfuerzo filosófico realizado, tamizado y acumulado durante siglos desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media y que, luego de su realización, comienza a perderse en los caminos múltiples del inmanentismo antropocéntrico de la Filosofía Moderna.*

El genio de Santo Tomás consiste en haber centrado la inteligencia humana en su objeto propio, en haber colocado a éste ni más alto —el Ser de Dios, como quiere el racionalismo panteísta inmanentista— ni más bajo —los puros fenómenos, como quieren el empirismo subjetivista— sino en su punto exacto —el ser o esencia abstraída de las cosas materiales— desde donde ha elaborado un sistema filosófico del mundo, del hombre y de Dios, ajustado siempre a las exigencias del ser mismo aprehendido, para desde allí describir —por reflexión crítica sobre sí— las líneas fundamentales de una gnoseología, que ofrece el alcance preciso del valor trascendente a la inteligencia humana. En otros términos, la Filosofía de Santo Tomás posee un valor perenne por encima de todo tiempo, porque es la Filosofía connatural del hombre, del hombre de todos los tiempos, del hombre de cualquier época que no la ha deformado con sus prejuicios y aberraciones.

6. — Pero para que el Tomismo conserve y reconquiste su vigencia e influencia rectora sobre el pensamiento actual, es menester que, primeramente, sea repensado y re-creado desde sus principios hasta sus últimas aplicaciones y reencontrado en todo su valor por cada uno de los representantes. El peligro que continuamente acecha a la vida del espíritu y sus valores, también a los sistemas filosóficos, es la rutina de sus fórmulas y raciocinios lógicos, fielmente repetidos pero no aprehendidos en todo su prístino sentido y significación. Es menester aventar las cenizas de las repeticiones rutinarias y alcanzar la brasa de su verdad y fundamentaciones escondidas en toda su fuerza en la llama del pensamiento vivo. Diríamos que cada tomista debería saber cómo redescubrir o recrear el Tomismo desde sus fundamentos, para tomar así conciencia de su valor y alcance, como si por vez primera en él hubiese sido dado a luz. De este modo recobraría toda su fuerza y poder de convicción.

7. — Pero al lado de esa tarea fundamental, sin la cual no hay Filosofía, y en continuación suya, al Tomismo contemporáneo le toca la misión de desarrollar sus principios y conducirlos hasta los problemas que preocupan al hombre y a la sociedad de hoy, en busca de una solución adecuada. Conviene no olvidar que, si el Tomismo es una Filosofía perenne por la verdad ontológica que la nutre, es también una Filosofía siempre inacabada, en continua elaboración, precisamente porque la verdad del ser trascendente es inagotable en sí y en sus incesantes proyecciones, que la misma renovación temática provoca. Todo auténtico tomista debe llevar los principios perennes a nuevos campos de aplicaciones y lograr así nuevas conclusiones, nuevas soluciones para los nuevos problemas o también para los problemas eternos planteados en una nueva faz, de acuerdo a las circunstancias geográficas e históricas en que el hombre se encuentra.

En tal sentido, si bien es cierto que el Tomismo encarna una filosofía donde no es posible el progreso por sustitución o cambio de sus principios —porque tal progreso implicaría un relativismo contradictorio— tiene sin embargo constantemente abiertas sus puertas a la originalidad de sus representantes, tanto por la formulación personal del re-pensamiento del sistema, como por su proyección a la nueva temática de su tiempo en busca de sus soluciones. Nadie negará con razón que, fieles a los principios de Santo Tomás, Maritain, Gilson o Fabro —para no citar sino algunos— son filósofos muy de nuestro tiempo, que han re-construido el sistema como de nuevo y lo han aplicado a los temas más acuciantes de nuestra hora con los resultados más fecundos, el primero en lo referente al conocimiento y la historia, el segundo en lo tocante al ser y el conocer, y el tercero en cuanto a la participación y los problemas de la existencia. El mejor tomista no es, pues, el que más fielmente repite a Santo Tomás, sino el que más hondamente lo repiensa y conduce a nuevas e insospechadas consecuencias, antes no vistas, porque la temática de ese tiempo no favorecía su extracción.

8. — Finalmente y en un plano menos importante, para que el Tomismo logre vigencia en el mundo actual, es menester que, sin claudicar de su contenido de verdad, ajuste su expresión a la inteligencia y al “climax” del hombre contemporáneo.

El Tomismo posee un gran vigor que, para conservarlo en toda su fuerza y pureza, ha menester de un lenguaje muy técnico y muy preciso. En tal sentido las fórmulas de Santo Tomás son un modelo. Sin renunciar a ese rigor de expresión conceptual y verbal, el Tomismo debe buscar adaptarla de la mejor manera a la posibilidad de captación del hombre actual; debe llevar a cabo una labor de método, de pedagogía, para que su verdad sea escuchada, aprehendida en todo su valor y no rechazada a priori por los filósofos de su tiempo. Es una tarea muy delicada y difícil, pues se trata de trasvasar el vino siempre nuevo de su verdad, de los odres viejos a los nuevos de expresión conceptual y verbal, sin perder nada de la calidad de aquél.

9. — En íntima relación con la condición anterior, para lograr plena vigencia, el Tomismo de nuestro tiempo debe realizar la tarea más árdua y penosa: la de tomar la verdad contenida en las diferentes concepciones filosóficas de nuestro tiempo, despojándola críticamente de sus deformaciones de conceptualización o de sistematización, para asimilarla, ubicarla y conferirle todo su alcance dentro de la amplia estructura sistemática propia. En lo cual no hace sino seguir el camino difícil y fecundo seguido por Santo Tomás en su labor titánica de asimilación de todo lo auténticamente valioso del pensamiento anterior a él. Sabida es la obra única de discernimiento crítico que él ha realizado sobre el pensamiento aristotélico, purificándolo y otorgándole toda su significación en la luz de los propios principios verdaderos de Aristóteles.

A este respecto, lo primero que debe hacer el tomista actual es procurar comprender, con una gran caridad intelectual, lo medular y auténtico de los filósofos actuales. Como la expresión verbal y mental de esta filosofía actual es casi siempre muy diferente de la suya, incluso en algunos casos llega a ser enteramente personal, el tomista debe iniciar su trabajo en una paciente tarea de hermenéutica, de captación del pensamiento que el filósofo actual ha pretendido realmente expresar, muchas veces con fórmulas inadecuadas. Precisamente en un trabajo publicado en esta revista he hecho ver cómo las grandes concepciones filosóficas contienen, por lo común, una verdad, que es punto nuclear de su Filosofía, y que luego casi siempre la han conceptualizado mal. (SAPIENTIA Nº 59). Y una vez en posesión de esa Filosofía trasvasada a términos precisos —no como la ha expresado su autor sino como realmente la ha querido expresar— el tomista debe discriminar sus valores, determinar sus hallazgos de verdad, para darles su ubicación precisa dentro de su propio sistema tomista, donde lograrán sin duda toda su significación, que no han logrado en aquél a causa de su falsificada formulación y sistematización.

Y, finalmente, tarea del tomista es señalar también los errores del sistema estudiado desde su raíz.

Debe hacer una crítica interna señalando la falta de coherencia, cuando la hay. Pero sería un error —hoy bastante difundido— cernirse a ella. Muchas veces, en los sistemas actuales, el error no está tanto en la falta de lógica interna, cuanto en la adopción de principios falsos, o de principios verdaderos pero mal entendidos y formulados. Una obra de discernimiento debe aplicarse también a tales principios en una crítica externa, es decir, realizada desde los principios verdaderos contrapuestos a los falsos. Renunciar a esa crítica externa, sería renunciar a la verdad total y dejar la crítica a medio camino.

10. — *Para tal obra de revitalización del Tomismo se necesitan inteligencias capaces de una grande y firme comprensión del propio sistema y del alma y modos de pensar y expresarse del hombre y del filósofo contemporáneos y, rebosantes de caridad o amor para con éste, capaces de ponerse en contacto con él y llegar a una auténtica comprensión de su pensamiento y de sus preocupaciones e intenciones, a través de una maraña de expresión verbal y conceptual tupida y difícil de atravesar hasta alcanzar su verdadero sentido, para luego hacerle comprensiva también su crítica, su obra de discernimiento de lo verdadero y de lo falso de ese pensamiento, para finalmente transmitirle su perenne mensaje de verdad en un lenguaje capaz de ser entendido y escuchado y dentro del cual pueda reencontrar él lo más hondo y auténtico de su propio pensamiento dentro de un sistema verdadero, en el cual su verdad logre toda su significación, como la piedra que encontrara su ubicación en un edificio que la estuviesen como aguardando para colocarla en su exacto lugar dentro de su armónica estructura.*

OCTAVIO N. DERISI

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

LA VIRTUD DE LA PRUDENCIA EN LA ETICA DE CHRISTIAN WOLFF

El propósito del presente ensayo es contribuir, aunque sea en ínfima proporción, al esclarecimiento de un punto en el que se cruzan dos temas que, después de haber sido durante largo tiempo objeto de olvido por parte de muchos estudiosos, han cobrado últimamente una cierta actualidad. Estos dos temas son: la virtud de la prudencia y la figura filosófica del racionalista alemán Christian Wolff (1679-1754).¹

La prudencia, primera de las virtudes cardinales, tan importante en el edificio de la ética tomista, ha sufrido como tema de filosofía moral una notable decadencia en la era moderna. Ya algunos autores de la segunda escolástica le solían destinar poco lugar en sus tratados. Francisco de Vitoria le reserva un espacio desproporcionadamente modesto en su comentario a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. El mismo Juan de Santo Tomás se ocupa apenas de ella en su célebre "*Cursus Theologicus*".² Los racionalistas, por su parte, al eliminar, por un lado, la distinción aristotélica entre la razón teórica y la razón práctica y, por otro, a causa de su deductivismo, quitan toda base filosófica a la mencionada virtud. De la antigua prudencia aristotélico-escolástica queda un esquema vacío y, en la mayoría de los casos, mal interpretado. La prudencia se convierte en una mera habilidad pragmática de pronunciado carácter utilitario. De este modo José Luis Aranguren pudo decir que toda la ética moderna se ha hecho precisamente contra la prudencia o, mejor dicho, contra un concepto deformado de ella.³

¹ Últimamente fue la "ética de la situación" la que atrajo un mayor interés hacia la virtud de la prudencia. Ver las palabras de Pío XII sobre el tema, AAS 44 (1952), p. 418. Ver también Petrus LUMBRERAS, O. P., *De Prudentia*, Ediciones "Studium de Cultura", Madrid, 1952; Josef PIEPER, *Traktat über die Klugheit*, Im Kösel-Verlag zu München, 1949. (Traducción española: *La Prudencia*, Rialp, Madrid, 1957); Antonio GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957 (sobre la prudencia: p. 189-225); José Luis ARANGUREN, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958 (Cap. XVI, dedicado a la prudencia). En cuanto a Wolff, fue sobre todo la obra de Etienne GILSON, *El ser y la esencia* (Trad. española, Desclee, Buenos Aires, 1951) la que llamó la atención sobre el olvidado autor. El eco de la obra de Gilson puede apreciarse, p. ej., en R. VERNEAUX, *Histoire de la philosophie moderne*, Beauchesne, París, 1958, p. 93-100.

² PIEPER, op. cit., cap. I, not 6.

³ ARANGUREN, op. cit., p. 335.

El desconocimiento de esta virtud, lamentablemente, no quedó limitado a los partidarios de varias corrientes racionalistas, empiristas y kantianas, sino que se extendió también a muchos estudiosos de la filosofía moral cristiana. Garrigou Lagrange tuvo al respecto palabras que, sin temor a exageraciones, podrían definirse duras.⁴ En el proceso de esta decadencia, la filosofía moral de Christian Wolff ocupa un lugar sin duda importante no sólo por la amplia divulgación de sus textos en su época, dentro y fuera de Alemania, sino también por la elaboración sistemática del tema y por constituir un antecedente inmediato de la reforma de la ética que realiza Kant.⁵

La influencia de Wolff raramente ha sido apreciada con justicia por los historiadores de la filosofía moderna. Esto se debe probablemente, en primer lugar, a una valoración histórica exagerada de la "revolución" filosófica de Kant; en segundo lugar, a la característica desconsideración por todo lo metafísico, propia de las escuelas neo-kantianas, de las cuales salieron precisamente algunos de los más importantes historiadores de la filosofía moderna. El nombre de Wolff se suele citar como último representante de la metafísica tradicional, digno de mención, pero no de estudio. Wolff sería, según estas opiniones, el último eslabón de una cadena que viene de Aristóteles y de la escolástica medieval y queda definitivamente cortada por obra del criticismo kantiano. Entre las Críticas de Kant y la obra de Wolff habría entonces un corte limpio y un hiato incolmable. Lo que Wolff podría tener de racionalismo cartesiano y leibniziano tampoco interesa, porque no se trataría, sino de un pensamiento esencialmente repetidor y epigónico. Esta ruptura entre el criticismo de Kant y sus inmediatos antecedentes afectó también la misma obra kantiana: sus escritos precríticos ni de lejos han interesado a los estudiosos en la proporción debida. El verdadero Kant sería el de las Críticas. Contra estas concepciones ahistóricas y anti-históricas, de clara raigambre racionalista, se han levantado algunas voces autorizadas bregando por una visión más orgánica de toda la obra kantiana, contemplada en su contexto histórico y sin descuidar sus importantes antecedentes.⁶ Kant está nutrido del pensamiento wolfiano. En gran parte usa su

⁴ "Il est véritablement étonnant... que la principale des vertus cardinales tienne si peu de place dans la science morale d'aujourd'hui". *Du caractère métaphysique de la théologie morale de Saint Thomas*. "Revue Thomiste", 1925, p. 345. (Citado por Pieper, ibidem). Ver también: Lumberas, op. cit., Introductio; DEMAN, *Probabilisme* en Dict. de Theol. Cath. 13, 619.

⁵ Es sabido que Kant en la primera época de su docencia, no sólo dictaba clases comentando manuales de metafísica wolffiana, sino también de la ética. El volumen XIX de la "*Akademie Ausgabe*" trae el texto de los "*Initia philosophiae practicae*" de Baumgarten con reflexiones marginales de Kant. Ver M. CAMPO, *La genesi del criticismo kantiano*, "Magenta", Varese, 1953, p. 344.

⁶ Entre los primeros que han sostenido la mencionada tesis, cumple citar al estudioso danés Harald HÖFFDING, con su estudio *Kontinuität in philosophischen Entwicklungsgänge Kants* en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. VII, y entre los recientes, Mariano CAMPO, autor de la importante *Genesis del criticismo kantiano* ya citada, y de la única completa monografía moderna sobre Wolff: *Christian Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vol. Milano, "Vita e Pensiero", 1939. El autor dice en el prefacio de la obra que fué precisamente el estudio del criticismo kantiano el que lo llevó a investigar a Wolff, p. XVI.

terminología, modificándola o no, continúa su espíritu de sistema, su modo de argumentar; es partidario entusiasta de su "soliditas", rasgo descollante también de la filosofía alemana posterior. Kant hereda también de Wolff una gran parte de su problemática filosófica (por ej.: la necesidad de una síntesis entre el empirismo y el racionalismo; la crítica del espacio y el tiempo; la libertad y el determinismo), como también las impostaciones especulativas de manera que se puede sostener que Kant nunca dejó del todo de ser wolffiano, y que, su "revolución" no sucedió sólo fuera, sino también dentro de los grandes cauces del wolffismo, y en cuanto a sus antecedentes, la continuidad, si no prevalece, seguramente queda equilibrada con la ruptura.⁷

A Wolff no se lo tiene en cuenta, porque no se lo conoce. Es precisamente el desconocimiento del sistema wolffiano lo que impide apreciar con exactitud su influencia en la filosofía de Kant. Para poder comparar se necesitan dos términos. Mientras no haya más estudios sobre Wolff, subsistirán serias lagunas en los puntos esenciales de nuestro conocimiento de la filosofía kantiana. Y no sólo de la kantiana, sino de la de Fichte, de la de Schelling y sobre todo de la de Hegel. Ahora bien, la filosofía de Wolff no es nada fácil de estudiar. No sólo por la casi total falta de ediciones modernas,⁸ sino también por la extensión enciclopédica de su obra,⁹ unida a un espíritu de sistema llevado a tal punto,

⁷ Compárese al respecto la opinión de Friedrich JODL, *Historia de la filosofía moderna*. traducción castellana. Losada. Buenos Aires, p. 407: "El influjo de la filosofía de Wolff —muy notorio ya exteriormente en su terminología— no se limita a una determinada fase, primera, de la evolución del pensamiento de Kant, sino que se extiende a través de toda su obra. Todavía en la *Kritik der reinen Vernunft* dedicó Kant un panegírico al método dogmático de Wolff y a su argumentación sólida y exhaustiva, y nunca se sustrajo totalmente al influjo de este procedimiento severo, conceptual, aunque a menudo vacuo y formalista. Pero no fue sólo la perfección formalista-técnica del wolffianismo como filosofía de escuela lo que influyó poderosamente en Kant, y que se refleja claramente por doquiera en las características externas de su modo de escribir y pensar, sino que también ejerció enorme influjo en este pensador el fundamento filosófico de la filosofía de Wolff: Leibniz." "Son obra de Wolff muchas acotaciones de conceptos y formaciones de palabras que por ignorancia de la historia se suelen atribuir a Kant", op. cit. p. 376.

⁸ Mientras estaba en elaboración el presente ensayo, se anunció en Alemania la primera edición moderna de la *Ontología* de WOLFF.

⁹ La obra de Christian Wolff es extensísima. Con justicia se habló de la enciclopedia wolffiana (*Windelband*). En este sentido la obra de Wolff continúa la idea de la "Instauratio magna" de Francis Bacon y precede por pocos años la realización de la gran Enciclopedia francesa. (La publicación de los últimos libros de Wolff coincide con la de los primeros volúmenes de la Enciclopedia). Por otra parte el enciclopedismo sistemático prepara el camino a la filosofía de Hegel.

Sin contar los trabajos exclusivamente científicos, Wolff dejó además de numerosos escritos cortos (editados bajo el título *Kleine philosophische Schriften*, 1736-40, 6 volúmenes), una serie de grandes tratados de todos los campos de la filosofía: *Philosophia rationalis sive Logica* (1728), *Philosophia prima sive Ontologia* (1730), *Cosmologia generalis* (1731), *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734), *Theologia naturalis*, 2 tomos (1736-37), *Philosophia practica universalis*, 2 tomos (1738-39), *Jus naturae*, 8 tomos (1740-48), *Institutiones juris naturae* (1749), *Oeconomica* (1750), *Jus gentium* (1750), *Philosophia moralis sive Ethica*, 5 tomos (1750-53). A estas grandes obras latinas hay que añadir otras menores escritas en el mismo idioma, como también las alemanas, entre las cuales debe mencionarse en primer lugar los siete volúmenes de los *Vernünftige Gedanken* (1712-25). Son numerosos los trabajos relativos a las matemáticas. El "opus wolffiano" es sin duda imponente. En totalidad más de 50 volúmenes. A pesar de las frecuentes repeticiones y de las deducciones vacuas y áridas su inmensa construcción realizada con rigor y claridad

que los párrafos de sus textos suelen estar constantemente interrumpidos con referencias y remisiones a las otras obras del sistema, de manera que es prácticamente imposible leer un solo libro de Wolff sin consultar simultáneamente el resto de los trabajos del autor. A esto se agrega el formalismo y la monotonía del "mos geometricus" que en Wolff tiene su último gran representante.

De la virtud de la prudencia trata Wolff en el sector dedicado a los hábitos intelectuales, que desarrolla sobre todo en el primer libro de su gran *Ethica* (Nº 142 y sig.).¹⁰ A la prudencia se refieren también numerosos pasajes de otras obras, sobre todo de la *Philosophia practica universalis* y las dedicadas al derecho natural (*Jus naturae* e *Institutiones juris naturae*). Para no extender desproporcionadamente el presente estudio, nos vamos a ceñir a la exposición del tema que da el autor en la *Ethica*, la que, por ser el último de sus grandes tratados, puede ser considerado como la expresión de su pensamiento definitivo. Esto, a pesar de las dificultades que pueden surgir del hecho de que ya no se trata de un trabajo vigoroso, como lo fueron muchos anteriores, sino de una exposición pacata, lenta y, por momentos, casi senil.

Las virtudes intelectuales

En cuanto a las virtudes intelectuales¹¹ Wolff conserva muchos esquemas aristotélico-escolásticos, pero les da un contenido diverso, que es, además, lo que sucede un poco con toda filosofía wolffiana: aspecto externo muy parecido a la escolástica, pero el contenido muy otro.

Wolff, en primer lugar, no respeta más la distinción aristotélica entre el intelecto teórico y el intelecto práctico. El hecho de que las virtudes intelectuales sean tratadas en la ética está muy de acuerdo con la tradición aristotélica. Pero las virtudes intelectuales tienen en Wolff un marcado carácter práctico y hasta utilitario, y, por, otro lado, las virtudes morales son marcadamente intelectualistas según el espíritu del iluminismo. Dos ideales guían la pluma filosófica de Wolff: la certeza metódica y la utilidad ilustradora del saber: "philosophiam universam et certam et utilem redere studeo", como hubo de decir al comienzo de su *Logica*. De acuerdo con esto, Wolff sostiene que sin las virtudes intelectuales no es posible una verdadera virtud moral. Las virtudes intelectuales son indispensables para el recto obrar, porque sin ellas

tiene una cierta grandeza. Sus contemporáneos, hasta Kant inclusive, suelen hablar del "gran Wolff".

¹⁰ *Philosophia moralis sive ethica methodo scientifico pertractata*. Pars prima in qua agitur de intellectu et facultatibus ceteris cognoscendi in ministerium eius perficiendis atque virtutibus intellectualibus. Halae Magdeburgicae, MDCCL. (En lo sucesivo, todas las citas con números de párrafos sin otra mención, se referirán a esta obra).

¹¹ El capítulo II de la *Ethica* intitulado "De virtutibus intellectualibus in genere" abarca los Nos. 142-181.

es imposible evitar la culpa.¹² No una sola virtud, sino todas deben ser armoniosamente cultivadas.¹³ La formación intelectual interesa sobre todo por sus efectos moralizadores. Casi la mitad de los párrafos del II capítulo del primer libro de la *Ethica*, dedicado a las virtudes intelectuales en general, trata temas vinculados con la moral. Por otro lado, a las virtudes intelectuales hay que cultivarlas con “el sentido del deber” (*cum sensu officii*) y con la “voluntad seria” (*voluntas seria*),¹⁴ exigencias y términos de severo moralismo prusiano, en general atribuido a la influencia de Kant. Adquirir las virtudes intelectuales es un deber para el hombre. Este deber fluye del derecho natural, y para aquellos para quienes la correspondencia de la acción con la ley natural constituye el motivo del obrar, la existencia misma de un tal deber es suficiente para moverlos a adquirir las virtudes intelectuales.¹⁵ Wolff, cuyo iluminismo se suele oponer al pietismo de la época, sin embargo, por lo menos en cuanto al rigor moral, no se diferencia mayormente de sus adversarios. Además, el iluminismo alemán, a diferencia del francés, no hace hincapié sólo en los derechos del hombre, sino también insiste fuertemente en sus deberes. Wolff habla también de la formación y el ejercicio de las virtudes. Por lo menos en las intenciones no se conforma con la sola ilustración. El espíritu de la ciencia fácil, al alcance de todo el mundo, propio del cartesianismo y a través de él de una gran parte del iluminismo, está en pugna con la seriedad y la gravedad del sistema wolffiano.

Las virtudes intelectuales se definen como “hábitos del intelecto para ser usados en el conocimiento de toda la realidad, es decir, discerniendo cuidadosamente lo verdadero de lo falso, lo cierto de lo incierto, lo probable de lo menos probable”.¹⁶ Subrayamos la expresión “hábitos del intelecto para ser usados” (*habitus intellectus utendi*), muy entonada con el espíritu utilitario, que anima toda la filosofía del autor, y la marcada instancia analítica: “discerniendo cuida-

¹² “Sine virtutibus intellectualibus vera virtus acquiri nequit” (Nº 149). Compárense los títulos: “De cultura virtutum intellectualium moralium causa” (Nº 158), “De gradu virtutum moralium ab intellectualibus pendente” (Nº 159), “De studio virtutum intellectualium in usum moralium” (Nº 160), etc. “...qui recte agere vult, virtutibus intellectualibus carere nequit” (Nº 161), “Sine virtutibus intellectualibus culpa evitari nequit” (Nº 163).

¹³ “Virtutes intellectuales conjungendae sunt, non uni vel alteri studendum cum neglectu ceterarum.” (Nº 154).

¹⁴ “Quidquid agimus virtutum intellectualium acquirendarum causa, id cum sensu officii agere debemus” (Nº 146). “Major est utilitas, immo necessitas, ut virtutes intellectuales colantur cum sensu officii, ne alio fine eas acquirere studeas, quam intendere debes, nec iisdem abutaris ad male agendum, neque etiam ab iisdem ad vitia te deduci patiaris, aut a virtutum moralium studio avocari” (Ibidem).

¹⁵ “Quoniam ad virtutes intellectuales acquirendum obligamur, quantum in potestate nostra est (Nº 144), cui vero seria est voluntas legem naturae servandi consequenter agendi quod Deus vult (Nº 284, part. I, *Phil. pract. universalis*), ei convenientia actionis cum lege naturali motivum est agendi; ei quoque, cui seria est voluntas legem naturae servandi, vel agendi, quae Deus vult, ipsa obligatio acquirendi virtutes intellectuales motivum est, ut eas acquirere studeat” (Nº 145).

¹⁶ “Virtutes intellectuales dicuntur habitus intellectus utendi in rerum quarumcumque cognitione, verum scilicet a falso, certum ab incerto, probabile a minus probabile accurate discernendo” (Nº 142).

dosamente" (acurate discerniendo). Se dividen las virtudes intelectuales en *formales* y *materiales*. Esta división es sumamente importante para comprender la teoría wolffiana al respecto.

Las virtudes intelectuales pueden ser consideradas de dos maneras: ya en cuanto se refieren al solo intelecto, prescindiendo de las cosas acerca de las cuales versa el intelecto en su conocimiento, es decir: como meras aptitudes para el recto conocimiento de lo real; ya en cuanto a la vez se refieren a las cosas conocidas o por conocer. Las primeras se llaman formales y las segundas materiales.¹⁷ Aristóteles desarrolló solamente las materiales, dice Wolff, pero hizo caso omiso de las formales. Así han procedido también los que lo han seguido. Por esta razón se mantuvo restringido el número de las virtudes intelectuales, que él, Wolff, se propone aumentar. Habiendo más virtudes, es decir, habiendo más posibilidades de entrenar y usar el intelecto, no cabe duda que su uso y su perfección aumentarán. De acuerdo con esto, tampoco cabe duda que la ampliación de las virtudes intelectuales no es sólo útil, sino también necesaria. Como se puede apreciar, los acentos utilitaristas e iluminísticos son fuertes y constantes. A continuación Wolff se defiende contra la posible acusación de excesivo abstractismo, recalando que es su propósito tratar las virtudes formales siempre junto con las materiales sin nunca separarlas demasiado.¹⁸ Estamos ya en la época en la cual se hacen insistentes las críticas (Rüdiger, Crusius) al abstractismo de los racionalistas.

Kant que por un lado se hace eco de estas críticas, representa por otro un verdadero retorno al más marcado abstractismo wolffiano.

Las virtudes materiales presuponen las formales y éstas a su vez suponen aquéllas. Todas juntas forman una sola perfección del intelecto y es necesario cultivar todas sin excluir ninguna.¹⁹

Wolf distingue cinco virtudes intelectuales formales: agudeza, ingenio, solidez, profundidad y arte de descubrir las verdades desconocidas.²⁰ La *agudeza* (*acumen*) es capacidad de distinguir muchas cosas en un solo objeto. La agudeza perfecciona la primera operación del intelecto que, según la psicología wolffiana, consiste en la representación distinta y detallada ("sigillatim facta", es decir, una por una) de las partes en el objeto. Sin embargo, esta aptitud de distinguir se refiere al intelecto sólo, prescindiendo de las cosas, objetos de distin-

¹⁷ "Virtutes intellectuales duplici modo considerantur, vel quatenus referentur ad solum intellectum praecisus rebus, circa quas cognoscendas intellectus versatur, ita ut is saltem aptus spectetur ad cognitionem rerum rectam acquirendam; vel quatenus simul respiciunt res cognoscendas. Priori respectu *virtutes intellectuales formales*; posteriori autem *materiales*, appellare lubet" (Nº 143).

¹⁸ Nº 143 al final.

¹⁹ Nos. 142, 154, 155.

²⁰ A las virtudes intelectuales formales está dedicado el III capítulo del I libro de la *Ethica*.

ción.²¹ *El ingenio (ingenium)* es capacidad de observar las semejanzas de las cosas.²² *La solidez (soliditas)* del intelecto consiste en el hábito de raciocinar distintivamente y concadenar los raciocinios.²³ *La profundidad (profunditas)* es capacidad de resolver continuamente las nociones distintas en otras más simples.²⁴ *El arte de descubrir (ars inveniendi)* es hábito de inferir las verdades desconocidas ya de las conocidas, ya de las observaciones y los experimentos, ya de las nociones, es decir, de las definiciones y las proposiciones, mediante el raciocinio.²⁵ De acuerdo con el modo de proceder se distingue entre “ars inveniendi *a priori*” y “ars inveniendi *a posteriori*”. En esta última virtud intelectual formal sigue Wolff la influencia de Tschirnhaus.

En la clasificación de las virtudes intelectuales materiales Wolff conserva el esquema aristotélico, pero dando a los términos un significado distinto. Son virtudes intelectuales materiales: inteligencia, ciencia, sabiduría, prudencia y arte.²⁶ *La inteligencia (intelligentia)* es hábito de conocer los primeros principios de demostración y consecuentemente, dado que los principios de demostración son la base de los silogismos, es hábito de usar rectamente el intelecto en el conocimiento de lo real.²⁷ Para la inteligencia son necesarias virtudes intelectuales formales, ante todo la agudeza.²⁸

La ciencia (scientia) es hábito de demostrar lo que afirmamos o negamos.²⁹ *La sabiduría (sapientia)* es especie de la ciencia, mediante la cual prescribimos a las acciones libres los fines convenientes a la propia naturaleza humana, y elegimos los medios para estos fines, ordenando los fines inferiores

²¹ “...Etenim acumen est facultas in uno objecto multa distinguendi (Nº 332, *Psych. emp.*) et exercitatione successive perficitur, ut in habitum adolescat... Enimvero facultas distinguendi multa in uno objecto consideratur tantummodo, quatenus ad solum intellectum refertur. nec determinatur ullo modo res. in quibus intellectus distinguit ea quae iisdem insunt” (Nº 182). “Acumen perficit intellectum quoad primam ejus operationem. Acumine enim multa distinguuntur in uno (Nº 332, *Psych. emp.*). Ast plurimum in re una sigillatim facta repraesentatio prima intellectus operatio est (Nº 330, *Psych. emp.*).” (Nº 190).

²² “Ingenium virtus intellectualis formalis est. Ingenium est facultas rerum similitudines observandi” (Nº 232). Sobre el tema ver el párrafo citado y los siguientes.

²³ “Soliditas enim intellectus. de qua hic nobis sermo est. consistit in habitu distincte ratiocinandi et ratiocinia concatenandi” (Nº 265). V. también los párrafos siguientes.

²⁴ “Profunditas enim est facultas notiones distinctas in alias simpliciores continuo resolvendi” (Nº 286). Sobre el tema ver el párrafo citado y siguientes.

²⁵ “Ars inveniendi ...est enim habitus ex veritatibus cognitis alias incognitas colligendi (Nº 454, *Psych. emp.*), sive ex observationibus et experimentis (Nº 457, *Psych. emp.*), sive ex notionibus, hoc est definitionibus ac propositionibus per ratiocinia...” (Nº 322).

²⁶ A las virtudes intelectuales materiales está dedicado el IV capítulo del primer libro de *Ethica*.

²⁷ “Intelligentia enim habitus est prima principia demonstrandi cognoscendi (Nº 247, part. I. *Jus nat.*), consequenter cum principia demonstrandi sint praemissa syllogismorum, qui in demonstratione concatenantur (Nº 561, *Log.*), ideoque propositiones (Nº 335, *Log.*), habitus quidam intellectu recte utendi in rerum cognitione.” (Nº 377). Sobre el tema el Nº citado y siguientes.

²⁸ Ver Nº 382, “De acumine ad intelligentiam requisito”.

²⁹ “Scientia est habitus demonstrandi, quod affirmamus vel negamus...” (Nº 402). Sobre el tema ver el Nº citado y siguientes.

de tal manera que resulten medios de los fines más altos.³⁰ Wolff hace suya la idea leibniziana de la sabiduría como ciencia de la felicidad. También afirma que su concepción de la sabiduría concuerda con la del lenguaje corriente, de la cual se apartan los aristotélicos.³¹ Después viene la *prudencia* (*prudentia*) que es hábito de tener en cuenta en las acciones propias las circunstancias ajenas o externas presentes para que se ejecute correctamente lo que fue sabiamente decidido.³² También en cuanto a la prudencia afirma Wolff que sigue el lenguaje corriente³³ *El arte* (*ars*) es hábito de determinar el acto de algún ente; lo cual supone no sólo el conocimiento del ente que debe ser llevado al acto, sino también cuáles son las facultades y fuerzas nuestras, capaces de realizarlo. Dado que esto requiere el recto uso de la razón en el conocimiento de ambos aspectos mencionados, el arte es hábito intelectual material.³⁴

El esquema aristotélico-escolástico en parte queda en pie, en parte es ampliado; el contenido cambia en forma considerable. A esto se agregan las influencias del cartesianismo, de Leibniz, de Tschirnhaus, más las exigencias del propio sistema wolffiano. Es evidente que los hábitos ya no tienen más el vigor de los hábitos tomistas, y que las virtudes intelectuales no son más aquéllas de antes. En este contexto trata Wolff el tema de la prudencia.

Prudencia y sabiduría

La virtud de la prudencia como hábito de saber aprovechar las circunstancias ajenas favorables y evitar las desfavorables, para poder así realizar eficazmente las decisiones sabias ya tomadas, no se debe de ninguna manera confundir (minime est confundenda) con la sabiduría.³⁵ Mientras aquélla está limitada a la ejecución, ésta versa sobre los fines convenientes y los medios adecuados de las acciones libres de acuerdo con la ley natural. La antigua virtud de la prudencia de Aristóteles y de los escolásticos queda así desdoblada. No es propio de la sabiduría solamente establecer los grandes fines de la vida

³⁰ "Sapientia virtus intellectualis materialis est. Cum enim sapientia sit scientia actionibus liberis fines naturae suae convenientes praescribendi, media ad eos ducentia eligendi et fines particulares ita invicem subordinandi ut propiores fiant media remotiorum (Nº 678, *Psych. rat.*); sapientia scientiae quaedam species est." (Nº 439). Sobre el tema el Nº citado y siguientes.

³¹ Ver la nota al Nº 439. La afirmación de no apartarse del lenguaje corriente es constante en Wolff. *Comp. Ontologia*, Nº 186, nota.

³² "Prudentia est habitus in determinata actione sua rationem habendi circumstantiarum alienarum praesentium (Nº 256, part. I, *Jus nat.*), ut sapienter decreta rite exequantur." (Nº 463), V, también siguientes.

³³ Ver el citado párrafo al final.

³⁴ "...ars est habitus determinandi actus alicuius entis (Nº 260, part. I, *Jus nat.*); ea non modo supponit notionem eius entis, quod ad actum perducere debet, verum etiam modi, quo usu facultatum et viriumstrarum ad actum perducere potest. Quamobrem cum requiratur intellectus usum in utroque cognoscendo, habitus vero intellectus recte utendi in rerum quarumcumque cognitone, virtus intellectualis sit." (Nº 482).

³⁵ "...manifestum est prudentiam a sapientia differre, ideoque peculiarem esse virtutem intellectualem cum ista minime confundendam." (Nº 463, in medio).

humana y los medios fundamentales, sino le toca deliberar y decidir en todo lo relativo a los fines y a los medios. Ella mantiene la acción humana en el nivel de las máximas morales.³⁶ El proceso deliberativo corresponde ante todo a ella, a la prudencia queda solamente la deliberación acerca de las circunstancias ajenas.³⁷

Ahora bien, no se debe deliberar sólo sobre los medios, sino también sobre los fines.³⁸ La inteligencia práctica se discursiviza del todo, siguiendo las tendencias ya claramente presentes en Leibniz.³⁹ La deliberación es un proceso científico. Los medios deben ser ciertos y seguros. Pero un conocimiento cierto de las cosas lo puede brindar sólo la ciencia. La certeza la da la demostración (procedimiento *a priori*) o la experiencia (procedimiento *a posteriori*). El máximo de seguridad lo ofrece el medio cuya conveniencia ha sido deducida y a la vez confirmada por la experiencia.⁴⁰ Por esto no se puede deliberar sin poseer una noción distinta y suficientemente determinada del fin, porque sólo entonces será posible elegir los medios que en pleno (*ex asse*) lo alcancen.⁴¹

El principio de que la sabiduría es especie del género ciencia, es aplicado con todo rigor. El sabio no posee solamente el saber específico inherente a la sabiduría, sino que se sirve de otras ciencias para poder determinar con certeza, si se debe y cómo se debe obrar.⁴² El ejercicio de la sabiduría exige un conocimiento científico de las leyes naturales, del derecho de gentes, de las acciones humanas, de los negocios públicos y privados.⁴³ Wolff lamenta de que no se

³⁶ Nos. 444-445.

³⁷ Ver N° 445, nota.

³⁸ Ver Nos. 444-445.

³⁹ Leibniz quiso deducir también los primeros principios del ser y del conocer. Comp. ORTEGA, *La idea del principio en Leibniz*, Buenos Aires, Emecé, 1958, p. 15.

⁴⁰ "Medium certum, aut, si mavis, verum dicitur, quo finem intentum consequimur seu nos consequi posse scimus. Quoniam itaque certam rerum cognitionem scientia parit (N° 595, *Log.*); an medium certum sit, nobis constare nequit, nisi demonstrare valeamus, nos eodem finem intentum, consequi posse (N° 598, *Log.*) aut a posteriori satis constet. tali medio talem finem nos consequi posse (N° 567, *Log.*)... Qui finem serio intendit, media eligere debet certa quae quod certa sint, aliter quam vel a priori, vel a posteriori cognoscere nequit. Tutissimum tamen est, si et a priori, et a posteriori mediorum certitudo cognoscatur" (N° 442), V, también "Ad omnimodam autem certitudinem quae securitatem eventus praestat, quantum per rerum naturam locum habere potest, conducit scientiae et experientiae connumbium." (N° 447).

⁴¹ "Quoniam sapientis est eligere media certa (N° 443), certa vera sunt media quibus finem intentum consequimur (N° 442); sapientis est non ante deliberare de mediis, quam ubi notionem finis distinctam (N° 88, *Log.*) eamque sufficienter determinatam habuerit (N° 123, *Log.*), ut scilicet media eligat, quibus finem ex asse consequi potest. (N° 684, *Psych. rat.*), (N° 444).

⁴² "...sapientis ...scientia instructus certam rei cognitionem habet." (N° 446). Compárense las expresiones de Kant: "La ciencia (críticamente buscada y metódicamente introducida) es la puerta estrecha, que conduce a la *teoría de la sabiduría*, si por ésta se entiende no sólo lo que se debe *hacer*, sino también lo que debe servir a los *maestros* como hilo conductor para abrir bien y con conocimiento el camino hacia la sabiduría, que todos deben seguir y para preservar a los otros de los caminos falsos...". *Crítica de la razón práctica*, conclusión. (Traducción de García Morente).

⁴³ "Ad sapientiam requiritur scientia legum naturalium, actionum humanarum et negotiorum vitae tam publicorum, quam privatorum". (N° 446).

dispone todavía de una ciencia completa y profunda de las acciones humanas.⁴⁴ Lo que hace falta, ante todo, es una ciencia más íntima de las acciones humanas. Wolff mismo ya había tratado detalladamente sobre la teoría de los negocios públicos en las “*Horae marburgenses*”; sobre la de los privados hay muchas referencias en sus obras de filosofía moral; sin embargo, él no considera que sea su misión el desarrollar una teoría general de las acciones y negocios humanos.⁴⁵ Con todo esto, la sabiduría, de un hábito se torna un saber en sentido objetivo, es decir: un conjunto bien ordenado de conocimientos ciertos. El hábito escolástico con su vitalidad y libertad se endurece y prácticamente desaparece, dando lugar a un sistema fijo de reglas bien establecidas. Por otra parte, ¿si la sabiduría es ciencia, en qué se distingue del hábito intelectual material de ciencia? Ciertamente no por su estructura o por su modo de proceder, sino sólo por su efecto: porque produce una singular perfección del hombre. La sabiduría es atributo particular de la divinidad. La virtud de la sabiduría hace que el hombre se asemeje de una manera especial a Dios.⁴⁶

El saber deductivo de la ciencia puede ser completado por la experiencia. Pero no se trata de la experiencia no científica o “empírica”, sino de la experiencia rigurosamente ordenada y críticamente sistematizada. La ciencia propiamente dicha, es decir, la deductiva o la “a priori”, debe ser completada con la inductiva “a posteriori”, siguiendo así la tradición del racionalismo alemán firmemente establecida ya desde Tschirnhaus.⁴⁷ Es erróneo ver en Wolff solamente un racionalista deductivo, tal como se lo presenta, por desconocer su obra total, en muchos textos de historia de la filosofía. La obra filosófica de Wolff representa uno de los más importantes intentos de síntesis entre el empirismo y el racionalismo, en lo cual Wolff ha sido precedido y seguido por muchas figuras mayores y menores de la filosofía alemana de la época. Kant no se despierta del sueño dogmatista sólo gracias a la filosofía empirista de Hume, sino

⁴⁴ Ibidem. más abajo.

⁴⁵ “...actionum humanarum intimior requiritur scientia...” (Nº 446, al final). “*Horae Marburgenses*” es un conjunto de cuarenta y dos temas de filosofía práctica que dictó Wolff en la Universidad de Marburgo. El título completo es: “*Horae subsecivae Marburgenses, quibus philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*”. Francoforti et Lipsiae. 1729-31. Una buena parte de estos temas, traducidos al alemán, fue publicada en *Kleine philosophische Schriften*.

⁴⁶ “Forsan dubium moveri poterat, cur, cum plures sint scientiarum species pro diversitate obsectorum, quae porro abeunt in species subalternas, sapientia saltem tamquam peculiaris quaedam virtus intellectualis consideretur, etsi vi demonstrationis inter virtutes intellectuales referatur, quatenus est scientia. Dubium vero hoc facile evanescit, modo definitio sapientiae probe perpendantur. Etenim sapientia in eo significatu, in quo vocabulum sumimus, singularis quaedam animae seu intellectus humani perfectio est, sicuti etiam pro peculiari Dei attributo habetur...” (Nº 439, nota).

⁴⁷ Walter von Tschirnhaus o Tschirnhausen (1651-1708), amigo de Huygens, Newton, Spinoza y Leibniz, insistía sobre la importancia de un método fundado a la vez sobre la experiencia y la matemática. Ver V. VERRA, T. W. von en “*Enciclopedia filosófica*”, Venezia-Roma, 1958.

que también hereda de Wolff el problema de la síntesis entre el empirismo y el racionalismo ⁴⁸.

Dado que en las cuestiones relativas a la sabiduría es difícil llegar a un conocimiento científico deductivo que fuese perfecto desde todo punto de vista, es necesario acudir a la experiencia. La deducción debe ser completada con el estudio de los casos semejantes ⁴⁹. Estos casos deben ser estudiados con rigor para llegar a tener de ellos nociones suficientemente determinadas y distintas. Hacen falta los hábitos de agudeza y de ingenio para observar cuidadosamente los casos particulares y descubrir las semejanzas entre ellos; igualmente es necesario el "ars inveniendi" ⁵⁰. El estudio riguroso y sistemático de los ejemplos de los demás dará como resultado una teoría de los negocios humanos y aumentará la sabiduría que crece "per modum scientiae". ⁵¹ Esta consideración demuestra cómo se confunde en Wolff el hábito de la ciencia con la ciencia en sentido objetivo. Wolff es verdadero precursor de las corrientes modernas que propugnan la racionalización y planificación integral de las actividades humanas. Es probable que su influencia sobre el espíritu de organización de los alemanes (p. ej. Clausewitz, Moltke) haya sido de mayor peso de lo que se suele creer. Los datos de la experiencia, una vez establecidos y ordenados, deben ser reconducidos con la fuerza de la demostración al nivel de la ciencia. El que hiciera esta labor correctamente, además de aumentar su sabiduría, podrá gozar de la demostración ⁵². Solamente, cuando no es posible llegar a la certeza científica, podemos conformarnos con la probabilidad ⁵³. No obstante esto, la aquiescencia en lo probable no significa de ninguna manera el abandono del rigor metódico. Pues existe una lógica de los probables, que lamentablemente no puede ser

⁴⁸ Sería interesante investigar en Wolff la influencia de Francis Bacon y de otros empiristas. P. ej., la clasificación de las disciplinas filosóficas atribuida a Wolff, que tanta fortuna tuvo en los siglos XVIII y XIX, es de Bacon. Los métodos empíricos de Wolff han sido poco estudiados.

⁴⁹ "Cum admodum rara sit scientia omnibus suis numeris absoluta, plerorumque etiam sapientia expectatione casum similium terminatur" (Nº 447, nota).

⁵⁰ "Vix tamen imitatio aliorum ad sapientiam referri potest, nisi quando revera sit in casu simili, consequenter nisi notionem sufficienter determinatam casus dati habemus. Et tunc demum casus praeteriti distincta cognitio eorum, quae in eodem facta fuerunt non sine successu scientiae defectum supplet, quoniam propositio vera est, ac ideo in se talis, ut demonstrari possit, quamvis nos eam demonstrare non valeamus. Docet experientia, quantum sibi sapienter agendi habitum experientia comparent qui ingenio acuto praediti sunt, ut non minus accurate singula observare, quam casuum similitudinem discernere valeant" (Nº 447, nota). En cuanto a la "ars inveniendi", v. Nº 451.

⁵¹ "...quoniam hi casus accurate determinare et quantum valeant media ostendere possent, ut sapientia per modum scientiae, qualis esse debet (Nº 678. *Psych. empir.*), promoveatur ac theoria negotiorum perficiatur" (Nº 448, in medio).

⁵² "Quamobrem patet, quam necesse sit, ut in discussione negotiorum gestorum non admittantur, nisi quae demonstrari possunt, ut, quae experimur, vi demonstrationis ad scientiam perducatur, et per consequens qui hoc labore recte defungi voluerit habitu demonstrandi gaudeat" (Nº 448, in fine).

⁵³ "Quoniam tamen non semper fieri potest, ut de certitudine mediorum nobis constet, ideoque si necessitas agendi accumbat, in probabilitate est acquiescendum" (Nº 458).

todavía de mayor utilidad para la conducta práctica, porque está muy lejos de ser desarrollada sistemáticamente, como lo es la lógica del conocimiento cierto ⁵⁴.

En esta magna empresa de sistematización de la experiencia relativa a la conducta humana, es útil también el estudio del obrar de los deshonestos, pero solamente en cuanto usan los medios ciertos para sus fines malos. Esto interesa ante todo a la sabiduría ⁵⁵. Es interesante que Wolff, con todo, no se muestra partidario de la aplicación de los métodos matemáticos al estudio de que hablamos. El "ars inveniendi" que es hábito intelectual formal, aplicable a toda clase de verdades por descubrir, sin tener en cuenta el "material" de estas verdades, está, sin embargo, en el campo de la conducta práctica subordinado a las virtudes intelectuales materiales de la sabiduría y la prudencia. Por esto la habilidad inventiva en las matemáticas no ayuda mayormente a la sabiduría. Se puede ser gran matemático y a la vez necio en el obrar ⁵⁶. Los pasajes en cuestión, por su tono entre enérgico e irónico, parecen haber sido escritos en polémica contra los partidarios de la aplicación del método matemático a lo moral. Esta corriente ha sido iniciada en Alemania por un racionalista —hoy muy olvidado—, Erhard Weigel, maestro de Leibniz y Pufendorf, autor de una "Aretológica" ⁵⁷. Wolff mismo fue partidario de la matematización de la ética en su juventud. Su "*Philosophia practica universalis*" (1703) tiene como subtítulo *mathematica methodo conscripta*. En su trabajo sobre algoritmo diferencial, ⁵⁸ que mandó como primicia a Leibniz, cita a Craige ⁵⁹, que había determinado los verdaderos valores de los placeres mediante el nuevo análisis, y sostiene allí Wolff: que los principios matemáticos deberían aplicarse a toda la filosofía para así terminar con las discusiones y meras conjeturas. Quien teme que con esto se corrompa la filosofía práctica no sabe, dice Wolff, qué son las matemáticas, ni

⁵⁴ Comp.: "Atque hinc patet, magnum fore prudenter agendi adjumentum Logicam probabilium, si ea ita excoleretur, sicuti Logica, quae ad certam rerum cognitionem ducit, exulta fuit" (Nº 471, nota).

⁵⁵ "Quamobrem cum sapientis sit eligere media certa (Nº 443), atque ad hanc electionem concurrant actus intellectus et facultatum ceterarum, quarum ministerio is utitur (Nº 14), qui quatenus faciunt ad certitudinem mediorum in se spectati praecisa moralitate, quae ab objecto venit, indifferentes sunt, immo praeterea omnibus insint notiones universales, quae vi acuminis abstrahi possunt; quin negotiorum pravorum discussio, si homines improbi in negotiis pravis utantur mediis certis, prosit meditantibus ad sapientiam, dubitandum non est" (Nº 449).

⁵⁶ "Ars inveniendi sapientiam parum juvat, nisi perspectae sint veritates ad usum vitae compositae, seu quae utiles sunt in negotiis humanis" (Nº 452). V. también: "Inventor Geometra, imprimis Analysta recentior, omni arte sua nihil efficit, ut inveniatur, quae ad sapientiam prosunt. Veritates enim geometricae ad sapientem actionum directionem nihil conferunt. Fieri potest, ut qui in Analysi infinite parvorum ad miraculum usque, si hyperbolice loqui liceat, excellat, et ne micam quidem sapientiae habeat stoliditatem prodens in omnibus ceteris suis actionibus" (Nº 452, nota, al final). Ver también el Nº 471.

⁵⁷ Erhard Weigel (1625-1699), matemático, astrónomo y filósofo, profesor en Jena. Otro escrito suyo notable en el sentido mencionado es *Wienerischer Tugendspiegel*, Nürnberg, 1687.

⁵⁸ *Dissertatio algebraica de algorithmo infinitesimali differentiali* (1704).

⁵⁹ J. CRAIGE, *Principia theologiae Christianae Mathematica*, cap. III y sig., citado por Wolff.

qué es la verdadera filosofía práctica⁶⁰. Se ve que Wolff anciano abandona su posición anterior y hace en parte suyas las críticas contra la aplicación universal e indiscriminada del método matemático, que se hacían cada vez más fuertes a partir de Rüdiger, seguido por Crusius que, a su vez, influyó mucho sobre Kant⁶¹.

Ahora bien, estas reservas a las excesivas pretensiones de la certeza en la conducta práctica, que se repiten aún más explícitamente en el capítulo dedicado a la prudencia⁶², no afectan en sí el carácter pronunciadamente científico de la virtud de la sabiduría, ya se trate de la deducción ya de la inducción. El objetivo de la ética wolffiana es una racionalización integral del obrar humano. La sabiduría es una virtud arquitectónica que imita a la sabiduría divina no sólo materialmente, cumpliendo con la ley natural, sino también, y ante todo, formalmente, creando en el obrar humano un "sistema" análogo al "sistema" de la naturaleza, en la que todas las cosas están conectadas con todas (*nexus omnium cum omnibus*)⁶³. El sabio todo lo hace en vista del fin. Wolff dice "*sapiens agit propter finem*", y ya no como decían los escolásticos: "*quidquid agit, agit propter finem*", porque el fin para él, en este caso, es siempre un fin consciente, reflexivamente prescripto. Los fines se alcanzan mediante medios ciertos, y, a su vez, los fines próximos son medios para los fines más altos⁶⁴. La elección de los medios es resultado de una deliberación que en nada se distingue de la demostración científica y en ella, por supuesto, no hay lugar para el "consensus" o la

⁶⁰ V. el N° 8 y los corolarios 7° y 8° del mencionado trabajo matemático.

⁶¹ Andreas Rüdiger (1673-1731), médico y filósofo. Su mayor escrito es *De sensu veri et falsi* (1709). Su discípulo Christian August Crusius (1715-1775), teólogo y filósofo, criticó la ontología wolffiana. Acerca de la influencia de estos dos autores sobre Kant, consúltese Campo, *Genesis del criticismo*, p. 286 y siguientes.

⁶² "Si quis demonstrationibus adusus in deliberationibus eam quaerit certitudinem, quae in rebus mathematicis deprehenditur, is oppido fallitur et magno conatu nihil aget, immo ad negotia gerenda parum aptus erit. Quamvis enim supponeremus, quod tamen supponi minime potest, omnium negotiorum humanorum prostare theoriam completam; non tamen propterea certitudo haberetur in negotiis humanis... Numquam igitur certitudo omnimoda in negotiis humanis operanda..." (N° 471, nota).

⁶³ "Ad sapientiam plurimum conducit idea exemplaris sapientiae divinae distincte agnitae et exemplis rerum naturalium contemplatione petitis illustratae. Cum sapientia Dei sit summa atque perfectissima (N° 640, pat. 1, *Theol. nat.*, et N° 293, part. 2, *Theol. nat.*), idea exemplaris sapientiae excellentior haberi nequit, quam divinae. Quamobrem si sapientiam intime perspicere velimus, eam distincte agnoscere debemus ex iis, quae de eadem demonstrantur in Theologia naturali (N° 603 et seqq., part. 1, *Theol. nat.*). Et quoniam mundus hic adspectabilis et quicquid in eodem existit est speculum sapientiae divinae quoad nexum universalem omnium cum omnibus (N° 806, part. 1, *Theol. nat.*), atque ens omne, quatenus spectator cum ceteris in systema relatum Deum repraesentat tanquam sapientem (N° 819, part. 1, *Theol. nat.*); exemplis ex rerum contemplatione petitis notionem sapientiae illustrent (N° 259, part. 2, *Phil. pract. univ.*), et ideam exemplarem animo nostro ingenerant" (N° 450).

⁶⁴ Sapiens semper agit propter finem et finem quemcumque particularem refert ad finem ultimum totius vitae. Etenim sapientia exigit, ut singulis actionibus nostris fines naturae convenientes praescribamur (N° 678, *Psych. rat.*). Quamobrem necesse est, ut sapiens semper agat propter finem..." (N° 440). "Actio igitur sapientis supponit finem ultimo, quem intendere debemus, per modum medii non quidem semper proximi, sed nunc propioris nunc remotioris, prout fert casus, subordinatum (N° 40, part. 2, *Phil. pract. univ.*)" (N° 440 citado, al final).

“complacentia” o, como dirían los modernos, para la vivencia valoral⁶⁵. Entre todos los actos y las obras del sabio se establece así una rigurosa interconexión imitadora de la sabiduría divina, de la cual Wolff tiene un concepto muy *poiético* y poco *teórico*⁶⁶. En este aspecto la ética wolffiana está dominada por el mismo espíritu que el jusnaturalismo racionalista de la época, del cual el mismo Wolff es uno de los representantes más conspicuos. Para los jusnaturalistas mencionados la ley natural se descubre en la naturaleza o se deduce a priori por un conocimiento conceptual y racional, y es aplicada a la vida humana por los filósofos y legisladores en forma de un código de proposiciones geométricas. El jusnaturalismo racionalista es la negación más radical de la sabia regla del sentido común jurídico: “cave consequentariis”, es decir, cuidado a los que llevan las reglas del derecho a las últimas consecuencias siguiendo el procedimiento apriorístico. El jusnaturalismo ejerció mucha influencia sobre toda la cultura de la época y también sobre la filosofía (p. ej. Kant, Marx)⁶⁷. Como buen iluminista, Wolff remite al estudio de la teleología de la creación, expuesta en sus tratados de teología natural y de la física dogmática⁶⁸: el estudio de los efectos visibles de la sabiduría del Creador ayuda a la formación de la virtud humana de la sabiduría, concebida de una manera rigurosamente construccionista, arquitectónica y unitaria, una especie de miniatura del “systema naturae”⁶⁹.

Lo posible y lo actual

Ahora surge la dificultad. Si el hombre tuviese un conocimiento perfecto e interior de la realidad existente (que Wolff llama “nexus rerum” o “haec rerum series”), le bastaría la sabiduría. Pero tal conocimiento sólo lo tiene Dios. Por esta razón se habla sólo de la sabiduría divina, pero no de su prudencia. En cambio, el hombre que ve el “nexus rerum”, por así decir, desde afuera y no tiene un conocimiento interior y perfecto de él, necesita para su obrar una

⁶⁵ Ver los Nos. 443-445 en general. Comp. también la nota 41. V. también: “Agere nimirum propter finem aliud non est, quam dare operam, ut ea omnia consequamur quae finis involvit.” (Nº 444, nota).

⁶⁶ V. arriba la nota 63.

⁶⁷ Acerca de la mentalidad “jurídica” en la filosofía de Kant. v. Guido de RUGGIERO, *De Vico a Kant* (Storia della fil. moderna. IV, tomo 3), Bari, 1952, p. 195. Sobre la influencia jusnaturalística en Marx, v. Carlo ANTONI, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946.

⁶⁸ “Ac ideo partem Philosophiae naturalis quoque fecimus Teleologiam quae rerum fines explicat. . . Compendium quoddam scientiae hujus exhibimus in parte secunda et tertia Physicae dogmaticae idiomate Germanico conscriptae, quarum illa inscribitur de finibus rerum naturalium, haec de usu partium in corpore animali, praesertim humano, et in plantis. Et optandum foret, ut haec philosophiae naturalis pars diligentius excoleretur. . .” Nº 450, nota, in fine).

⁶⁹ Y también reflejo, se podría agregar, del sistema filosófico de Wolff, donde también existe un “nexus omnium cum omnibus”, lo cual hace por un lado tan difícil su estudio y por otro diluye su pensamiento dado que la elaboración exhaustivamente sistemática gasta su vigor. La idea es de origen leibniziano, pero no encuentra expresión en la obra de este autor, marcadamente fragmentaria y asistemática.

virtud más: la prudencia, que considera las acciones humanas dentro del orden real existente.⁷⁰ La prudencia constituye así el complemento necesario de la sabiduría humana. Porque, aunque la sabiduría sea una virtud intelectual material, que contempla lo real (res), no se trata de lo real actual, sino sólo de lo real posible. La “res” de la ontología wolffiana en sí prescinde de la existencia, es “daseinsfrei”. Por esto la sabiduría como tal no puede ser juzgada por el éxito externo, dado que sucede muy frecuentemente que los medios ciertos, al injertarse la acción en el “nexus rerum”, carezcan de eficiencia⁷¹. Kant lleva este pensamiento a sus últimas consecuencias imanentizando la acción moral y separándola de la prudencia.

La distinción entre la sabiduría y la prudencia traduce en el campo práctico la distinción entre lo posible y lo existente, que domina toda la especulación de Wolff⁷²; pero también proyecta sobre lo práctico las terribles dificultades con las que tropieza el esencialismo wolffiano al considerar la existencia como “complemento de posibilidad”. La prudencia, de acuerdo con lo dicho, no es otra cosa sino un complemento de la sabiduría.⁷³ Wolff también usa a menudo el concepto “determinación” que después usó tanto Kant: la sabiduría establece las “determinaciones intrínsecas”⁷⁴ de la acción humana, mientras que la prudencia establece las “determinaciones extrínsecas”, aprovechando

⁷⁰ “Prudentia actiones nostras considerat in rerum nexu, quas extra eundem spectat sapientia, quodsi nobis rerum omnium nexus esset intime perspectus, quemadmodum Deo, nec a sapientia differret prudentia, sicuti Deo non prudentia, sed sapientia saltem tribuitur” (Nº 470, nota). Ver también: “Ex parte Dei casus nullus est seu nihil casu (Nº 462, part. 2, *Theol. nat.*), quippe cui omnis rerum naturalium concursus perspectus est, qui a nexu rerum universali in hoc universo dependunt (Nº 155, 156, part. 2, *Theol. nat.*). Ast homines nexum rerum in universo perspectum minime habent, neque ideo ipsis patent causae, quae ad actionem quandam suam concurrere possunt. Quamobrem ipsis opus est experientia, qua Deus minime indiget. Cum in quod existere experimur, existere etiam possit, ideoque non modo intrinsece, verum etiam extrinsece possibile sit, quatenus nimirum in hac rerum serie dantur causae id, quod intrinsece possibile est, ad actum perducentes; a posteriori cognoscere possumus, quatenam extrinsece possibilia sint in hoc universo.” (Nº 467, nota).

⁷¹ “De sapientia non iudicandum est ex eventu. Ipsa experientia satis superque docet, modo acute eam rimari possimus atque velimus, dum exequimur, quod sapienter decrevimus, minime praevisa occurrere posse impedimenta, quae efficiunt, ut successu careamus (Nº 726, *Ontol.*), sicuti ex adverso casu contingere potest, ut alius sit eventus, quam media sperare permittebant (Nº 460, part. 2, *Theol. nat.*). Quamobrem fieri nequit, ut certum de sapientia iudicium ex eventu feratur. De sapientia igitur ex eventu iudicandum non est.” (Nº 457). Ver también la nota del Nº citado.

⁷² “In Theologia... naturali demonstrabimus, quatenam sit ratio existentiae Numinis atque actualitatis universi: in Cosmologia, quomodo existentia contingentium in mundo materiali determinetur: in Psychologia denique, quo pacto in mente humana possibilia ad actum deducantur. Utile vero est cum in Physica, tum in Philosophia morali atque civili, ut in rei possibilitatem et actualitatem sigillatim inquiramus, idemque in Psychologia non minorem habet utilitatem.” (*Ontologia*, Nº 174, nota).

⁷³ “Existentiam definio per complementum possibilitatis: quam definitionem nominalem esse patet, et ad recte philosophandum utilem ipso opere experiemur. Dicitur existentia etiam Actualitas”. (*Ontologia*, Nº 174). Ver también E. Gilson, *op. cit.*, p. 156 y sig. El término “complementum possibilitatis” es de Leibniz. V. “*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*”, publicado en 1695 en “*Journal des Savants*”.

⁷⁴ Sería interesante estudiar detalladamente las relaciones histórico-filosóficas entre la “determinación intrínseca” de Wolff y la autonomía de la voluntad en Kant.

las circunstancias ajenas para llevar correctamente a cabo lo emprendido por la sabiduría⁷⁵. Wolff se sirve también, siempre en el mismo sentido, de los términos “posibilidad intrínseca” y “posibilidad extrínseca”⁷⁶. Coincide con la primera el conocimiento “a priori” y con la segunda el “a posteriori”, aunque en este aspecto Wolff, como vimos arriba, no es muy consecuente, porque admite que la sabiduría, virtud que determina intrínsecamente el obrar humano, es completada por el conocimiento “a posteriori” de la experiencia⁷⁷.

Mientras el “nexus rerum” es más bien un tema de la filosofía de la naturaleza⁷⁸, la “posibilidad” y la “determinación” son temas de ontología, que para Wolff es ciencia de lo posible. Por esto es inútil buscar en la *Ontologia*, salvo breves, incompletas y a menudo contradictorias alusiones, especulaciones explícitas sobre lo existente o lo actual. En cambio, Wolff, considera asaz útil investigar acerca de la posibilidad y la actualidad de las cosas ya sea en la física, ya en psicología, ya en la moral⁷⁹. En las metafísicas especiales y en la moral se puede llegar a lo existente, que en cambio es inalcanzable en el centro mismo de la filosofía, constituido por una ontología del ser posible. La doctrina de Wolff sobre la sabiduría y la prudencia obedece también a esta exigencia de su sistema. Ahora bien, la inserción en el “nexus rerum”, que otorga actualidad a lo posible, constituye un gran salto. Es este salto que separa la sabiduría de la prudencia. La “posibilidad extrínseca” no se halla de ninguna manera en continuidad ininterrumpida con la “posibilidad intrínseca”, que es para Wolff fundamentalmente posibilidad lógica. Posible es lo concebible o pensable, es decir, lo que no incluye contradicciones⁸⁰. Wolff, llamado por Windelband “fanático de la lógica”, trata de deducir lo actual de lo posible lógico. Pero solamente en parte; pues, en parte también, parece, en cambio, no nutrir ilusiones con respecto al resultado de un semejante intento, y de hecho admite ampliamente el salto. Esta última contradicción atraviesa todo el sistema de Wolff, y probablemente constituye la mayor grieta de su unidad y su punto más débil⁸¹.

⁷⁵ “Prudentia... est habitus in determinanda actione sua rationem habendi circumstantiarum alienarum.” (Nº 463). “Prudentis est recolere... quae quomodocumque in determinationem actionis influere possunt...” (Nº 470). “Quodsi enim praeterita et futura in determinationem actionis praesentis quomodocumque influere possunt, cum ipsa actio absque iis concipiatur, consequenter ad determinationes ejus intrinsecas eadem non pertineant, per modum circumstantiarum sese habent” (Ibidem).

⁷⁶ Ver la nota 70.

⁷⁷ Ver arriba texto y notas 50-53, como también la nota 70.

⁷⁸ Ver Cosmologia, Sectio I, caput I. “De Rerum Nexu et quomodo inde resultet Universum.”

⁷⁹ V. *Ontologia*, Nº 174, nota.

⁸⁰ “Impossibile dicitur, quidquid contradictorium non involvit.” (*Ontologia*, Nº 79); “Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile” (op. cit. Nº 85); lo posible se define también como “Id cui aliqua respondet notio” (op. cit., Nº 103).

⁸¹ Gilson (op. cit.) tiene en cuenta sólo el aspecto esencialista de la filosofía de Wolff, sin contemplar su “existencialismo”. Esto se explica por las exigencias del tema que trata. A pesar del marcado esencialismo de Wolff, en la *Ontologia* y *Teologia naturalis*, el pensamiento global de Wolff no es monolíticamente esencialista, sino profundamente dualista.

Lo mismo sucede con la “determinación intrínseca” y la “extrínseca”. También entre ellas hay un salto incolmable. En un principio parece que la ontología wolffiana podría alcanzar la existencia por vía de determinación. Wolff parte de un ser absolutamente indeterminado (omnimode indeterminatum), igual que Hegel, para establecer deductivamente las progresivas determinaciones⁸². Pero no llega al ser existente. Se ve forzado a distinguir entre las determinaciones intrínsecas (conceptuales) y las extrínsecas (existenciales, concretas) que análogamente a dos semiarcos de un imaginario puente se lanzan uno contra otro sin juntarse nunca. El camino abandonado por Wolff de la “evolutio entis” de lo absolutamente indeterminado a lo absolutamente determinado, lo retoma Baumgarten, que define la existencia como lo absolutamente determinado (omnimode determinatum). Después lo retoma también Hegel, se entiende que de manera idealista y dialéctica, pero, se trata en el fondo de un camino ya esbozado por Wolff.

La prudencia es virtud de las circunstancias externas, que dan la última determinación al obrar humano, y con esto lo hacen, de posible, actual. Todo lo que la sabiduría no tiene de flexibilidad y de habilidad, lo debe tener la prudencia. Mientras que la primera construye en lo cierto, la segunda tiene que hacer con lo imprevisible y casual. El orden real existente (nexus rerum) es, desde el punto de vista del obrar, mucho menos orden que el de lo ideal posible. Al insistir en lo fortuito que resulta el “nexus rerum”, para un obrar enfocado desde la certeza de la sabiduría, y en la consecuente necesidad de saber aprovechar o evitar las circunstancias favorables o adversas, se crea una fuerte impresión de que basta la habilidad para desempeñarse en el mundo real existente, y que el verdadero reino de la rectitud, inseparablemente unido a un proceder cierto, está en el mundo de los posibles y del “a priori”. De esta manera caduca la medida justa aristotélico-escolástica que es “ipsa res”, para dar lugar a los criterios formales de certeza, entendida racionalísticamente como corrección lógica, y de “determinación intrínseca” o autonomía, para hablar el lenguaje de Kant. Wolff no lleva las cosas a tal extremo, pero abre el rumbo que otros, con algunas modificaciones, recorrerán hasta el fin.

Las características de la prudencia

El capítulo dedicado a la prudencia en la *Ethica* abarca diecinueve párrafos, de los cuales los primeros cuatro hablan de la prudencia en sí, los nueve siguientes de su adquisición y los últimos seis de los vicios opuestos⁸³.

“Complementum possibilitatis” además de significar casi un modo de la posibilidad significa también algo irreductible y externo a la posibilidad que en cuanto tal es insuficiente e incompleta. También en esto Wolff es precursor de Kant.

⁸² Comp. Ontología, N° 142, nota.

⁸³ Nos. 463-481. La prudencia se forma con la experiencia (N° 467). No se trata sin embargo solamente de una experiencia no sistemática, sino también de acumulación disci-

Prudencia es, como ya dijimos, la virtud intelectual material que consiste en el hábito de tener en cuenta, al obrar, las circunstancias ajenas presentes, para que se ejecute correctamente lo que fue sabiamente decidido ⁸⁴.

Dado que las circunstancias emergentes pueden impedir que los medios aptos alcancen el fin previsto, es necesario remover los obstáculos o por lo menos evitarlos, para que no se produzca daño. Igualmente puede ocurrir que las circunstancias emergentes favorezcan nuestra acción. En tal caso hay que saber aprovecharlas, porque no está bien para un hombre razonable el que deje escapar buenas oportunidades ⁸⁵. En el lenguaje corriente, dice Wolff, se suele confundir la sabiduría con la prudencia. Sin embargo, es evidente que se trata de dos virtudes bien distintas, que no pueden confundirse. La prudencia se limita a las circunstancias externas, y la "ipsa actio" con sus "determinaciones intrínsecas" es perfectamente concebible sin ella ⁸⁶. Sin embargo, esto no quiere decir que las dos no existan y se interpenetren en el obrar concreto hasta confundirse y hacer imposible la distinción ⁸⁷. Wolff, que es en general muy celoso de nociones claras y distintas, admite, sin embargo, fácilmente la imposibilidad de aplicar esta exigencia al obrar concreto. Por la misma razón, según vimos más arriba, no quiere separar demasiado las virtudes intelectuales formales de las materiales ⁸⁸. Todo esto es una expresión más del constante tono polémico contra las pretensiones de los racionalistas extremos, que observamos a lo largo de toda la *Ethica* ⁸⁹. Lo cual, junto con la actitud de defensa con respecto a los críticos del racionalismo, contribuye a hacer no muy definida la posición fundamental del autor ⁹⁰.

La inserción de la acción humana en el "nexus rerum" se reduce, en último análisis, a aprovechar o esquivar las circunstancias según sean favorables o desfavorables. La virtud de la prudencia que efectúa esta inserción se reduce, entonces, a una habilidad meramente pragmática y utilitaria. El lenguaje marcadamente utilitarista de Wolff no deja lugar a dudas ⁹¹. La pruden-

plina de casos propios y ajenos, capaces de instruimos, que pueden ser reducidos a proposiciones determinadas. A esto se agregan los hábitos intelectuales formales, especialmente el arte de observar (Nº 468). Los vicios opuestos a la prudencia son: la *imprudencia* que es defecto del juicio en cuanto a las circunstancias ajenas (Nos. 476-477); la *demencia* consiste en actuar "contraria ratione" a la prudencia (Nos. 478-479); la "*calliditas*" que es imitación de la prudencia en las acciones malas (Nos. 480-481).

⁸⁴ Ver arriba: *Virtudes intelectuales*, texto y nota 32.

⁸⁵ Nº 463.

⁸⁶ Nos. 463 y 470, al comienzo.

⁸⁷ "Aliter vero sese res habet in theoria, ubi accurate discernenda sunt, quae ad virtutes intellectuales singulares pertinent. In praxi cum concurrant plures virtutes intellectuales parum curandum quid unicuique sit tribuendum, modo nullius disiderentur partes", Nº 470, nota, al final.

⁸⁸ Ver arriba: *Virtudes intelectuales*, texto y nota 18.

⁸⁹ Ver arriba: texto y notas 57-62. Compárese: "Veritates enim geometricae ad sapientem actionum directionem nihil conferunt". (Nº 452).

⁹⁰ Ver arriba: texto y nota 61.

⁹¹ El más significativo en este sentido es el texto del Nº 464. Compárese: "...fortunam faventem habentes occasionem oblatam avide arripere debemus" (Nº 463); "...occasionem oblatam ambabus... manibus arripit..." (Nº 464); "Ast hoc ipsum quoque impellit. ut

cia consiste en saber evitar daños y recibir ventajas. El deseo universal del hombre de aprovechar las buenas ocasiones y el miedo de sufrir daños constituye el motivo más fuerte de esta virtud ⁹². El afán utilitario se entronca con el deseo fundamental de felicidad que hay en el hombre, y la utilidad objetiva de las cosas con la armonía universal. En la filosofía práctica de Wolff, igual que en la de Leibniz, no se tiene reparos en ser utilitario ⁹³. El deseo de felicidad, y por consiguiente de utilidad, es la gran fuerza motriz de toda actividad humana. Wolff, siguiendo a Leibniz, no condena a los que actúan por el placer o por el interés, sino sólo cuando caen en lo ilícito. De lo contrario tal actitud le parece absolutamente loable ⁹⁴. La obsesión de lo útil llega a tal punto que Wolff se ve obligado a demostrar la utilidad de la misma prudencia ⁹⁵. Porque todo el saber debe ser útil y si no lo es, no contribuye a la felicidad del hombre y no tiene razón de ser. El utilitarismo está íntimamente unido al iluminismo. La ilustración debe ser eficiente en sentido práctico y para una vida recta y eficiente hace falta la ilustración. Tanto la instancia ilustradora como la pragmatista exigen un saber cierto, condición indispensable de la eficiencia ⁹⁶. Por esto, la prudencia wolffiana trata de sistematizarse y articularse en un conjunto de reglas que la acerquen cada vez más al rigor científico.

Así llega Wolff a la necesidad de sistematizar la experiencia práctica, porque la prudencia se forma precisamente con la experiencia. De las acciones cotidianas propias y ajenas pueden extraerse reglas de la prudencia y reducirse a las nociones determinadas. Tales reglas contribuyen mucho a la prudencia ⁹⁷. Igualmente pueden colegirse las reglas de lo que se aconseja o narra en los libros antiguos o nuevos, siempre reduciéndolas a proposiciones determinadas ⁹⁸. Wolff se remite, en cuanto a la elaboración de esta clase de reglas del obrar

occasionem lucri faciendi sponte sua oblatam arripiat eamque omni studio quaerat." (ibidem); "... te parum prudenter agere, si... commodum, sive lucrum negligas..." (ibidem, nota). Los subrayados son nuestros.

⁹² "Quoniam nemo damnum incurrere vult et naturaliter homines ab eodem abhorrent, in commodum vero suum eorum fertur animus; propositio praesens fortissimum continet prudentiae motivum. Immo videmus quoque prudentes ad prudenter agendum hoc motivo appellari". (Nº 464, nota).

⁹³ Ver Fr. OLGIALI, *Il significato storico di Leibniz*, Vita e Pensiero, Milán, 1929, p. 213-214. Kant se levanta precisamente contra este utilitarismo. Ver p. ej.: "Pues la más vulgar observación muestra que cuando se representa un acto de honradez realizado con independencia de toda intención de provecho en este o en otro mundo, llevado a cabo con ánimo firme bajo las mayores tentaciones de la miseria o de atractivos varios, deja muy por debajo de si a cualquier otro acto semejante que esté afectado en lo más mínimo por un motor extraño, eleva el alma y despierta el deseo de poder hacer otro tanto." Fund. de la Metafísica de las Costumbres, Cap. 2, Observación 2. (Traducción de García Morente.)

⁹⁴ Comp.: "Mercator lucrum intendit tamquam finem et sapientiae est non intendere lucrum nisi licitum... utique mediis non illicitis, ut ex mercatura faciat lucrum." (Nº 464, nota).

⁹⁵ Nº 467, nota, al final.

⁹⁶ Ver WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna*, Nova, Buenos Aires, 1951. I tomo, p. 383. V. también arriba "*Las virtudes intelectuales*", al comienzo.

⁹⁷ Nº 474 al comienzo.

⁹⁸ Ibidem.

extraídas de la experiencia, a varios párrafos de su grande *Logica*, donde también trata el tema ⁹⁹.

Entre la literatura útil para la formación de la prudencia son especialmente importantes los libros de historia. Se exigen sin embargo, para un buen aprovechamiento de las lecturas históricas, las virtudes intelectuales formales y la ciencia de la moral, como también la de los negocios públicos. Wolff propone como medida de ilustración, que aquellos que posean tales virtudes y ciencia comenten los documentos históricos de manera científica, para enseñar con fines prácticos formativos a los que no poseen tal preparación ¹⁰⁰. A Wolff le interesa el uso pragmático de la historia, pero no la historia en sí. La prudencia wolffiana no tiene aquel carácter marcadamente temporal que tiene la prudencia tomista, que se evidencia a través de sus partes integrantes que son: *memoria praeteritorum*, *intelligentia praesentium* y *providentia futurorum* (que hacen tanto recordar a "die Zeitlichkeit" de M. Heidegger) ¹⁰¹. La experiencia pasada, la intuición del presente y la previsión del futuro son en Wolff circunstancias meramente extrínsecas que no plasman el obrar como tal, que es en sí perfectamente concebible sin estas últimas determinaciones. El obrar humano en sí carece para Wolff de carácter histórico. Como el obrar divino cuyos efectos vemos en lo temporal, sin embargo, de por sí, no pertenece a lo temporal, el obrar humano concebido análogamente al obrar divino tampoco pertenece a lo temporal, aunque mediante la prudencia se injerte en lo temporal. Justamente por reducirse a lo externo y lo circunstancial, la prudencia wolffiana carece de aquella continuidad orgánica indispensable para que se pudiera hablar de la temporalidad humana o historicidad ¹⁰².

Para la sistematización de la experiencia son además utilísimos los proverbios, dado que son fruto de muchas experiencias, aunque las reglas que contienen, "non satis determinatae sint". El tema de los proverbios anuncia ya el romanticismo, igual que el consejo de Wolff de que conviene escuchar a la gente humilde, pero razonable del pueblo ¹⁰³. Más que el crecimiento del hábito en sí, parece que, a Wolff, le importa la acumulación de consejos y reglas útiles ¹⁰⁴.

⁹⁹ *Philosophia rationalis sive Logica*, N° 665. Nos. 779-782, N° 1214.

¹⁰⁰ N° 473, texto y nota. Comp.: "Una historia es pragmática cuando nos hace prudentes, esto es, enseña al mundo cómo podrá procurar su provecho mejor o, al menos, tan bien como los antecesores", Kant, *op. cit.*, Cap. 2, Observación 5. (Traducción de García Morente).

¹⁰¹ Ver Pieper, *op. cit.*, cap. II; Lumbresas, *op. cit.*, cap. II, Nos. 1, 2, 6.

¹⁰² "Quodsi enim praeterita et futura in determinationem actionis praesentis quomodoque influere possunt, cum ipsa actio absque iis concipiatur, consequenter ad determinationes ejus intrinsecas eadem non pertineant, per modum circumstantiarum sese habent... in praesenti attendendarum et quatenus ex accidente tantummodo in praesenti casu attendenda veniant..." (N° 470). El subrayado es nuestro.

¹⁰³ N° 474, nota.

¹⁰⁴ Compárese: "Cui prudentia curae cordique est, is nullam praetermittit occasionem, qua quid ad eandem proficuum adiscere vult." (N° 474, nota, al final). Acerca del hábito y la regla, ver MARITAIN, *Arte y escolástica*, trad. española, Club de Lectores, Buenos Aires, 1958, p. 51 y sig.

Sin embargo, la experiencia acerca de lo que acontece o puede acontecer está “minime in nostra potestate”¹⁰⁵. La prudencia tiene que ver ante todo con lo fortuito: con los impedimentos y las ocasiones imprevistas (fortuito, ex accidente oblata)¹⁰⁶. La prudencia tomista tiene una parte especial para esto: *sollertia*, que es facultad de captar de una sola ojeada la situación imprevista y tomar al instante la nueva decisión¹⁰⁷. Sin ella no hay prudencia perfecta. Tal facultad es fruto de las disposiciones naturales y del ejercicio, de la conjugación íntima entre lo racional y lo sensitivo¹⁰⁸. Wolff, en cambio, no es nada explícito en este punto tan importante. Lo cual está de acuerdo con su planteo general del tema que tratamos¹⁰⁹. Existe el salto de lo posible a lo existente, de lo planificado por la sabiduría al “nexus rerum”, pero todo se hace como si se quisiera ignorar este salto, y como si las determinaciones extrínsecas del obrar se colocaran ininterrumpidamente a continuación de las intrínsecas. La “*sollertia*”, que literalmente significa habilidad total (“*sollers*” en griego es “pantechnós”)¹¹⁰ y supone el máximo de vitalidad sensitiva y racional, es inconcebible en un sistema tan extremadamente discursivo como es el de Wolff.

La realidad existente, vista por lo menos desde el mirador del obrar práctico, se reduce a un conjunto de circunstancias o de accidentes, en buena parte fortuitos. La prudencia, sí, es virtud realista; pero todo su realismo se reduce a la circunspección. Toda la sistematización de la experiencia no la ayuda a ir mucho más allá. Por esto Wolff termina casi por identificar la prudencia con la circunspección¹¹¹.

Considerada, por otro lado, desde el punto de vista aristotélico-escolástico la prudencia wolffiana no sería ya una “*recta ratio agibilium*”, sino más bien “*factibilium*”, es decir, un arte de aprovechar y esquivar las circunstancias. Como tal, la prudencia wolffiana no parecería tener un carácter esencialmente ético. Así pensaba después Kant¹¹². Wolff, sin embargo, insiste en el carácter ético de

¹⁰⁵ N° 464, texto.

¹⁰⁶ N° 465, “In quo prudentia praecipue consistit?” V. también N° 464 passim.

¹⁰⁷ “*Sollertia est quaedam subtilis et facilis coniecturatio medii propter quod aliquid evenit, et hoc, quando non habet magnum tempus ad perspicendum et deliberandum...*” “*Sollertia est quaedam perspicacitas velociter apprendendi medium, quod contingit ex naturali dispositione et etiam ex exercitio*”. SANTO TOMÁS, 1 anl. 44 k. Ver también II-II, 49.

¹⁰⁸ Pieper, *op. cit.*, cap. II.

¹⁰⁹ Ver especialmente el N° 465 citado.

¹¹⁰ *Sollers* = *sollus* (total, integral; la raíz queda en las palabras *soll-ennis*, lo que recurre todos los años, entonces solemne; y *soll-citus*, totalmente excitado) + *ars*, hábil en todos los sentidos, en todas las artes; en griego *pantechnós*; opuesto es *in-ers* (de *in* + *ars*), sin habilidad. V. WALDE-HOFFMANN, *Letenisches etymologisches Woerterbuch*, Heidelberg, 1951, II, p. 556. *Sollertia* depende en gran parte del “ojo avizor del instinto estimativo” para usar palabras de Pieper, *op. cit.*, cap. II.

¹¹¹ “*Prudentem circumspectum edici adeo moris est, ut circumpectio atque prudentia quasi pro synonymis habeantur...*” (N° 466, nota).

¹¹² Kant deja la prudencia fuera del campo estricto de la moralidad. La prudencia puede coadyuvar el obrar ético o no; de por sí es moralmente neutra: “La palabra prudencia se toma en dos sentidos: en un caso puede llevar el nombre de prudencia mundana; en el otro, el de prudencia privada. La primera es habilidad de un hombre que tiene influjo sobre los demás para usarlos en pro de sus propósitos; la segunda es propiamente la que da valor a la primera, y de quien es prudente en la primera acepción y no en la segunda.

esta virtud y en el deber moral de poseerla, dado que ella asegura al obrar humano la eficacia extrínseca¹¹³. Por eso, la prudencia se manifiesta en el modo eficiente de actuar, lo que no sucede siempre con la sabiduría¹¹⁴.

En Wolff, además, no hay todavía huellas de aquella concepción pasiva de la prudencia, tan frecuente en el modo de pensar contemporáneo, que reduce esta virtud a una circunspección omitiva¹¹⁵. La prudencia wolffiana es marcadamente activa y por momentos hasta activista¹¹⁶. El prudente de Wolff es persona extremadamente activa, tensa y sistemática, que acumula datos, consejos y enseñanzas, las ordena y las aplica a circunstancias emergentes siempre nuevas. La prudencia de Wolff es un mecanismo complejo, nada fácil de mover, en el cual el vigor vital del hábito, que actúa como una segunda naturaleza, es decir, con cierta espontaneidad y sencillez, queda sepultado bajo sistemas pesados de reglas y procedimientos discursivos¹¹⁷.

De lo visto podríamos sacar las siguientes conclusiones: la virtud de la prudencia en Wolff es más una virtud de hacer (*facere*) que de obrar (*agere*), y más que un hábito —en el sentido aristotélico-tomista— un conjunto sistemático de conocimientos y técnicas. La prudencia opera en lo real existente en oposición a la sabiduría cuyo campo es lo ideal posible, pero su realismo se reduce a una pura habilidad pragmática de aprovechar o esquivar las circunstancias, según sean propicias o adversas. La razón profunda de este pragmatismo no es de orden ético, sino metafísico: se debe a las exigencias intrínsecas de la ontología wolffiana que concibe lo existente como complemento de posibilidad. La realidad existente, vista por el hombre que no tiene un “conocimiento

podría decirse: es hábil y astuto, pero en total no es prudente”, *op. cit.*, Cap. 2. Observación 4. La traducción es de García Morente, en la cual nos hemos permitido substituir los términos “sagacidad” y “sagaz” por “prudencia” y “prudente”, porque tal es la traducción exacta de “Klugheit” y “klug”. “Sagacidad” es un término especial en Kant (*die Sagazität*), que significa don sutil de investigación o sea talento de saber descubrir la verdad, que está muy cerca del “acumen” (*Scharfsinn*) de Wolff. En cuanto a la prudencia, Kant no es muy explícito. Lo que es claro es que la prudencia no es de por sí una disposición ética y por esto no puede interesar mayormente a la filosofía moral. Los consejos de prudencia (*Ratschläge der Klugheit*) son imperativos hipotéticos pragmáticos, pertenecientes a la ventura o dicha, en oposición a los imperativos categóricos morales, como también a los imperativos hipotéticos de carácter puramente técnico. Compárese también: “Wer Urteilstkraft in Geschäften zeigt, ist *geschickt*. Hat er dabei zugleich Witz, so heisst er *klug*”. *Anthropologie I*. T. N.º 46. Según EISLER, *Kant Lexikon*, la prudencia en sentido estricto es “die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenem grössten Wohlsein.”

¹¹³ “Prudentiae igitur maximus usus est, eoque omni homini maxime necessaria, pro diversitate autem generis vitae non eadem omnibus. Ipsa ideo lex naturae ad prudentiam acquirendam nos obligat. . .” (N.º 465). “Ostendimus jam alias, imprudentiam esse culpam et actionem imprudentis culposam (N.º 777, part. 1, *Phil. pract. univ.*). Quamvis itaque actio imprudentis in se spectata nihil vitii habere possit (not. N.º cit.); quoniam tamen culpa omnis vitanda (N.º 229, part. 1, *Jus nat.*), imprudentia actionem in se nihil vitii habentem labe quodam inficit.” (N.º 476, nota). V. también N.º 465.

¹¹⁴ V. N.º 475, “Unde prudentia elucescit?”

¹¹⁵ Comp. Jacques LECLERCQ, *Essais de morale catholique*, IV. Casterman, París, 1952. p. 174-75; Pieper, *op. cit.*, cap. I al comienzo.

¹¹⁶ V. todo el capítulo dedicado a la prudencia (Nos. 463-481) *passim*.

¹¹⁷ Por esto Wolff tuvo que contestar a la objeción: ¿Se justifica todo este esfuerzo? V. 467, nota, al final.

interior" de ella, se reduce a un conjunto de accidentes o circunstancias. En Wolff el deber ético de "eficiencia" en el obrar une estrechamente la sabiduría a la prudencia, extendiendo a esta última el carácter ético de la primera. En los que le suceden a él, ya no es así: el salto entre el obrar ético y el hacer pragmático se hace extremadamente patente. Lo ideal queda separado y se opone a lo real. Para muchos que vienen después, el vivir según los ideales morales no es vivir según la realidad, y quien quisiera vivir realísticamente no lo podría sin separarse de la idealidad moral. Para este modo de pensar nada es más inconcebible que la medida justa aristotélica que es "ipsa res".

EMILIO KOMAR

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

REFLEXIONES EN TORNO A LA FILOSOFIA ACTUAL

I

El *Racionalismo* idealista volatilizaba la realidad individual de las cosas y del hombre en un ser espiritual absoluto: el *Yo*, el *Espíritu* o la *Idea*. Este Ser absoluto, único y divino, es impersonal y la sola verdadera realidad. Los seres individuales no son sino construcciones fenoménicas, necesarias para el desarrollo dialéctico del Espíritu, destituidas de realidad en sí, elaboradas a priori por esta única realidad trascendental. Este Ser impersonal divino —Ser absurdo y contradictorio, que identifica consigo los caracteres opuestos de material y espiritual, de finito e infinito, etc.— es una suerte de Moloc al que se inmola la verdadera realidad concreta de las cosas, del hombre y del mismo Dios personal.

Otro tanto acaeció con el *Positivismo* en sus diversas formas, el cual, en definitiva, no era sino un retorno al *Empirismo* o *Sensismo*, todos ellos *materialistas*: sólo los *hechos* como puros fenómenos o *apariencias* de una realidad inalcanzable. El *ser* de las cosas y del mismo hombre queda oculto más allá del alcance válido de nuestro conocimiento. En tal afirmación está embebida otra: la de que el conocimiento no supera el plano de los sentidos ni, consiguientemente, de los fenómenos materiales. El Positivismo y el Empirismo son esencialmente *agnósticos* y *materialistas*. De nuevo y bajo otra forma la realidad de las cosas y del hombre se diluye, esta vez no en una ficticia realidad absoluta impersonal de tipo espiritual, sino en los puros fenómenos internos y externos, de tipo material, los cuales, destituidos de ser, en definitiva, no son sino *nada* (*Nihilismo*).

II

Contra ambas corrientes, dominantes a fines del siglo pasado y principios del presente, reacciona la Filosofía contemporánea en defensa de la realidad individual y, más precisamente, de la realidad concreta del hombre, único ser mundano en quien se *de-vela* o hace su manifestación el *ser* en cuanto tal.

Bajo diversas sistematizaciones del *Vitalismo* de Bergson, de la *Filosofía de la Acción* de Blondel, del *Psicovitalismo* de Ortega y, sobre todo, del *Existencialismo* y de la *Filosofía de la Existencia* en sus múltiples direcciones, la Filosofía actual quiere defender y dar una explicación de esta realidad finita de nuestra existencia concreta, de este *ser singular* —único en el mundo material— *en quien el ser se manifiesta* y tiene sentido; ahondando a la vez en la *interioridad* o *subjetividad*, cuyas *notas existenciales* procura aprehender y describir en cuidadosos análisis fenomenológicos.

Todas estas corrientes de la filosofía actual asumen una actitud que ellas llaman de *autenticidad*. Frente a las diferentes posiciones filosóficas de fines de siglo, que, pese a su agnosticismo, pretendían conservar los valores, la cultura y hasta la moralidad y una pseudo religión, la Filosofía contemporánea brega por llevar hasta el fin, sin cortapisas, su posición inicial: la de-velación y asunción de la existencia propia, finita y abandonada a sí misma, sin valores ni normas trascendentes, vale decir, se empeña por mantener a su única y *auténtica* realidad, en lo que es, sin nada ficticio o postizo, admitido por concesión o compromiso. Quiere de-velar el *ser* de la propia existencia en lo que él es sin deformaciones ni ocultamientos: el ser de la existencia finita, en toda su miseria y absurdidad, nada más que en sus notas existenciales fenomenológicamente descriptas, desvinculado de todo ser o debe-ser trascendente a él.

Y como según esta Filosofía, la inteligencia no penetra sino que sólo representa y hasta deforma este ser, se aferra ella por lograr un contacto innmediato por una coincidencia con él, sin intermediario alguno, para aprehenderlo así en lo que él pura y *auténticamente* es.

Y en posesión de este ser como pura libertad o actividad creadora de sí, lo que interesa no es ni lo bueno ni lo malo, ni lo bello ni lo feo, pues los valores son creados por la misma existencia o autoelección y carecen de vigencia absoluta; lo que interesa es *ser y realizarse* cada uno como es o en su ser auténtico en la *circum-stancia* en que se encuentra.

Defensa del ser concreto, aprehensión inmediata de la existencia individual finita, análisis fenomenológico de la interioridad y conciencia del hombre tal cual auténticamente es: tales son las notas características y definitorias de la Filosofía actual en sus múltiples y diferentes corrientes.

Y como quiera que el *Racionalismo* idealista y el *Positivismo* empirista llegaban a la disolución del ser concreto de las cosas y sobre todo del hombre por *vía intelectual o cognoscitiva*, las diversas corrientes de la Filosofía actuales, pese a sus fundamentales diferencias, coinciden en su *anti-intelectualismo* y en la adopción de un método *irracionalista* para alcanzar de un modo inmediato el *ser* de la propia realidad individual. De acuerdo a esta posición, el conocimiento y, más concretamente, el *concepto*, se coloca delante de los *objetos*, sin penetrar en el *ser* de las cosas y menos en el del propio hombre. El concepto fragmenta, inmoviliza y universaliza, dejándola en sí misma intocada, a la au-

téntica realidad, que no es sino *ella misma* y, por eso mismo *subjetiva*, irrepetible e irrepresentable o inefable.

Tanto en su repudio del Racionalismo y del Positivismo, que dejan inalcanzado el *ser* de la realidad individual propia y también de las cosas, como en su afán de encontrar otro camino de aprehensión inmediata del *ser* de las mismas y del hombre y de profundización en la interioridad o conciencia individual, en que hace su epifanía el *ser*, la Filosofía contemporánea no hace sino retomar el camino de toda auténtica filosofía: un esfuerzo por alcanzar el *ser* de las cosas y del propio hombre y por *de-velar* sus "*notas existenciales*", vale decir, por realizar una *fenomenología de la existencia* o *ser* concreto del hombre, como punto preciso de de-velación del *ser*. El filósofo debe comenzar y detenerse en captar y describir cuidadosamente los caracteres de los seres circundantes y del propio *ser*, para luego ahondar, en un esfuerzo metafísico, en sus últimos constitutivos o causas intrínsecas y en sus causas extrínsecas supremas.

Por otra parte no se pueden negar los positivos resultados logrados por esta Filosofía. El *método fenomenológico* ha enriquecido verdaderamente el patrimonio filosófico, no sólo en el limpio cielo inteligible de las *esencias* —Husserl y Scheler—, sino también en la tupida y oscura trama de la *realidad concreta* del hombre individual y del mundo circundante en relación con él —Heidegger, Sartre, Marcel y Jaspers—.

III

Pero la verdad es que tales *críticas* certeras al Racionalismo idealista y al Positivismo empirista, así como las auténticas contribuciones de la *Fenomenología existencial*, no pueden sostenerse ni mucho menos fundamentarse con su propio método irracionalista y para mantener su fuerza han de ser insertadas y salvaguardadas con un método y posición intelectualista, que tenga en cuenta a la vez la naturaleza de la *inteligencia* y del *conocimiento sensitivo* y la de los seres aprehendidos, tanto los aspectos *esenciales y abstractos* como los *existenciales y concretos* de la realidad, con que ésta se revela, respectivamente, en la aprehensión intelectual y sensitiva de la misma.

Las críticas de la Filosofía vitalista y existencialista a la razón, valen contra un *Racionalismo* que, desde Descartes a Hegel, viene deformando la naturaleza de la inteligencia y haciendo del *concepto* una *imagen puramente subjetiva* de una *realidad objetiva* intocada y desarticulada de aquélla.

Pero tales críticas no valen contra un *Intelectualismo* —desconocido por las corrientes actuales de la Filosofía, a pesar de tener sus fuentes en la mejor tradición clásica y medieval— que centra la actividad intelectual en las entrañas mismas del *ser trascendente*. Porque la verdad es que ni la naturaleza del concepto ni la actividad intelectual tienen sentido ni se agotan en sí mismas. El concepto no es una imagen sino un *signo formal*, una aprehensión inmediata

de la realidad trascendente bajo uno de sus aspectos o, en otros términos, una faceta abstracta de la realidad trascendente presente en el mismo acto mental, pero a la vez distinta —*ob-jectum*— de él. El concepto no es una imagen — como dicen el Racionalismo y el Empirismo—, sino una *unidad intencional con la realidad trascendente*, como afirma el Intelectualismo realista.

La *esencia* o constitutivo del ser real existente —lo que hace que sea este o aquel ser— es siempre y necesariamente *individual* en la realidad. La inteligencia la toma tal cual es en sus notas constitutivas, *abstrayéndola* de sus notas individuales, con las que realmente está identificada. De aquí que el concepto sea real en *lo que* aprehende, bien que *no aprehenda la realidad en su concretez individual*.

Por eso, el concepto no constituye un conocimiento propiamente tal. Para conocer, la inteligencia ha de devolver esa esencia a su realidad existente concreta, operación que realiza en el *juicio*. Este es el acto de conocimiento estrictamente tal, pues en él la inteligencia toma conciencia expresa de la identidad de una esencia aprehendida en su concepto con la realidad existente concreta trascendente a éste. En el juicio la esencia abstracta es reintegrada conscientemente en la realidad existente individual, la cual, como tal, no es inteligible sino sólo *asible intuitivamente* por los sentidos y *afirmable* por el juicio. *La existencia no es directamente conceptualizable* —y en tal sentido no es racional—, sino sólo *aprehensible por afirmación trascendente del juicio a través de la intuición de los sentidos*. De este modo, mediante la iluminación o intelección de la esencia en el concepto, *la inteligencia trasciende en el juicio lo conceptual* y llega a captar *el ser individual* en su inefable o inconceptualizable realidad subjetiva. La existencia logra conceptualizarse sólo indirectamente, como conceptualización de un juicio.

La Filosofía contemporánea, al desconocer esta auténtica actividad intelectual, aprehensiva del ser individual —*por integración de la intuición sensible y el concepto en la afirmación del juicio*— ha querido alcanzar la realidad concreta, particularmente del ser de la existencia propia, por los caminos impracticables de una intención irracionalista *absurda*; bien que lo ha hecho movida de un fin loable y en un noble esfuerzo por liberarse del Racionalismo y del Positivismo sin salida válida al ser, y por reencontrar el acceso inmediato al mismo en el seno de la realidad concreta, que no ha sabido hallar ni formular, precisamente porque ha identificado y englobado en el Racionalismo y en el Positivismo fenomenista el auténtico Intelectualismo realista.

El fino y objetivo análisis del conocimiento humano —hecho de *sensación intuitiva de la realidad concreta existente* sin penetración formal en el ser, y de *aprehensión conceptual abstracta de la esencia del mismo, integradas ambas en el juicio*, en que el ser se revela y es aprehendido en su auténtica realidad concreta— a la vez que evita el *conceptualismo* del Racionalismo y el *fenomenismo* del Positivismo, desarticulados ambos del ser, soslaya también los caminos impracticables del *irracionalismo*, al que ha venido a dar la Filosofía

actual —por desconocimiento del verdadero camino del *Intelectualismo*— y satisface las justas exigencias de ésta y del hombre contemporáneo que, en definitiva, no son sino las justas aspiraciones en busca del *ser* de toda auténtica Filosofía y de todo hombre que no ha renunciado a las exigencias de su espíritu.

En todo caso, la noble intención de aferrarse al ser concreto y de profundizar y describir fenomenológicamente la interioridad consciente de la existencia propia en orden a la captación del *ser*, que en ella se manifiesta, sólo puede ser salvaguardada en un auténtico *Intelectualismo*, que culmina en una *Antropología metafísica* y una *Ontología*, la cual a su vez se enriquece con el efectivo aporte de las minuciosas y precisas *descripciones fenomenológicas de la existencia individual finita*. En tal sentido ha dicho con verdad Gilson que la *Fenomenología* —incluso la *Fenomenología existencial*— debe *fundamentarse* en la *Ontología tradicional*, a la vez que ésta debe *enriquecerse* con las contribuciones de aquélla.

En cuanto a la *autenticidad* del *ser finito y contingente* de la existencia humana y de las cosas, él realmente no es por sí mismo, sino que tiene su fundamento último en el *Ser subsistente* e infinito, sin el cual aquél no tiene razón de ser ni puede, por ende, llegar a ser ni *ser auténticamente*. Únicamente integrado en el Ser de Dios, como su Causa primera, el ser finito del hombre y de las cosas logra su plena *autenticidad*. Pero, una vez más, tal integración sólo es alcanzable en el *Intelectualismo realista*.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

NOTAS Y COMENTARIOS

BOLETIN DE FILOSOFIA MORAL

Después de sus *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* publicadas en 1950 (Paris, Téqui), se sabía que J. Maritain estaba preparando un gran tratado de filosofía moral, del que el libro mencionado constituía un primer esbozo. Acaba de aparecer en un grueso volumen la primera parte de ese tratado,¹ destinada a un examen histórico y crítico de los grandes sistemas morales —los escogidos por el A. como particularmente característicos— con el objeto de promover una toma de conciencia “in actu exercito” de las bases filosóficas de la ética y del valor de las nociones primeras de esta disciplina; a ella seguirá una segunda parte “Examen doctrinal de los grandes problemas”, en la que todos los temas presentes en el primer volumen en un estado “no sistemático y bajo una forma por así decirlo fluída, pero... tal vez más estimulante para el espíritu” (p. 11), serán discutidos en forma doctrinal y sistemática. Con todo, no se ha propuesto el A. ofrecer un tratado completo de filosofía moral sino más bien “desbrozar el terreno y abrir avenidas, señalar las articulaciones esenciales y determinar el orden normal de las cuestiones que una ética auténticamente filosófica debe examinar” (p. 8).

Para fijar, en este primer volumen, la extensión de los diversos capítulos Maritain ha reparado, no en la importancia intrínseca de los sistemas analizados sino en “la importancia de su impacto sobre el pensamiento contemporáneo, sea desde el punto de vista de los errores contra los cuales éste debe defenderse, sea desde el correspondiente a los aspectos doctrinales” que el A. desea dilucidar (p. 10). Este criterio explica muchas exclusiones —quizá muy discutibles— en la selección de los sistemas considerados.²

De tres partes consta el tomo publicado: de una primera, que refiere “Las aventuras de la razón” y que partiendo del “descubrimiento de la moral” en Sócrates, Platón y Aristóteles, prosigue a través de “La moral triunfante” con Estoicos y Epicúreos, y del “Impacto del cristianismo sobre la filosofía moral”, y remata en “La moral de Kant”. La segunda parte bajo el título, muy sugestivo, de “Las grandes ilusiones” examina la dialéctica postkantiana en los

¹ JACQUES MARITAIN, *La philosophie morale*. Examen historique et critique des grands systèmes, Paris, NRF L. Gallimard, 1960, 588 p.

² Basta pensar, por una parte, en la de Scheler y de N. Hartmann, para no citar otros ilustres representantes de la “ética de los valores”, y, por otra, en la de las figuras principales de las éticas inglesas y americanas contemporáneas, silenciadas en su totalidad, con excepción de Dewey.

sistemas de Hegel (que ocupa una posición central en el libro) y de Marx, y luego, "El positivismo" de A. Comte. De "La crisis de reorientación de la filosofía moral" se trata en la tercera parte que se preocupa por discernir en las obras de cuatro testigos caracterizados —Kierkegaard, Sartre, Dewey y Bergson— un común esfuerzo por volver a encontrar una ética propiamente filosófica "que esté intrínsecamente ligada a una concepción del ser y de la naturaleza y que, liberándose del idealismo, tenga en cuenta la situación del hombre en el seno de un mundo que existe independientemente de nuestro pensamiento, reconozca que la manera como tiene que dirigir su vida depende de lo que las cosas son, y rehuse separar el universo de la libertad del universo de la naturaleza" (p. 491). Mas a diferencia de lo que acontece con Hegel, Marx y Comte ("trois grand témoins de l'anthropocentrisme moderne dont l'oeuvre a gravement désorganisé la connaissance morale non seulement chez les philosophes mais aussi dans de larges secteurs de la conscience commune" (p. 439), a quienes se consagra en este volumen un análisis comprehensivo y profundizado, del testimonio de cada uno de los otros cuatro pensadores recién nombrados Maritain se contenta con retener "una cierta nota, un cierto signo característico" para tema de sus reflexiones, absteniéndose de un estudio a fondo de sus doctrinas.

Dada la amplitud del contenido que la mera mención de los temas indicados pone de manifiesto, será menester en esta reseña ceñirse a subrayar algunos de los aspectos más interesantes.

Del "enigma socrático" propone Maritain una interpretación, con la que se comprenderían no sólo la naturaleza de la ironía socrática y la de la ignorancia de que Sócrates hacía profesión, sino también el sentido de la conversión hacia la intimidad que él predicaba y que es preciso distinguir del esfuerzo hindú hacia la liberación: "Sócrates habría conocido estados de mística natural análogos a los de los sabios hindúes, pero para aplicarlos a un uso muy diferente del que les asignaba la sabiduría hindú... Su experiencia mística de sí mismo, la guardaba para él. Y al decir a sus oyentes que se volviesen hacia el conocimiento de sí mismos, no los volvía hacia una aprehensión metafísica del existir del alma, por la disciplina del vacío, sino hacia un conocimiento racional de las realidades del mundo moral y de las esencias que éste comporta, procurado por la conciencia y la introspección, y que reclama ser llevado a su perfección por las definiciones y demostraciones de la ciencia discursiva... No predica ninguna clase de liberación mística, sino la verdadera virtud y la verdadera eudaimonía que se identifican" (p. 23-25).

Para perfilar la moral platónica, Maritain echa mano de una distinción ya formulada en "Neuf leçons..." entre el bien como fin, al que corresponde la dirección de la causalidad final, y el bien como valor, al que corresponde la dirección de la causalidad formal. En este segundo caso el bien se nos aparece "como una cierta plenitud de ser, un cierto acabamiento cualitativo intrínseco, cuya propiedad es ser amable o deseable: lo que es bueno es digno de amor, es digno de ser amado y deseado, tiene un valor en sí y por sí. Y en verdad es este aspecto el aspecto primordial del bien..." (p. 40). Mientras en la primera dirección, si se atiene a ella exclusivamente, al ético se le manifestarán los actos humanos como moralmente buenos "en tanto que medios y únicamente en tanto que medios conducentes al fin, a saber al bien último o soberano bien de la vida humana" (ibid.), en la segunda perspectiva la cualidad moral de los actos humanos "será concebida como un valor intrínseco que por sí mismo y para sí mismo, independientemente de la conside-

ración del fin, reclama ser aprobado o desaprobado por la conciencia" (ibid.). Y en la ética de Platón esta segunda perspectiva es la que prevalece: es una "ética de los Valores, con la dignidad intrínseca que les es propia, más aún que ética del Fin último... Digamos que con Platón el pensamiento filosófico ha acabado el descubrimiento, comenzado con Sócrates, del *bonum honestum*, de lo bueno-y-bello, de lo bueno-en-sí; ha tomado conciencia de ello de una manera plenamente explícita" (p. 43). Pero, además, tanto la virtud³ como la eudaimonía⁴ son participación en un Absoluto trascendente (p. 42-43; 34-37). Y la trascendencia de este absoluto que es Bien y Belleza subsistentes, con respecto a la eudaimonía humana —trascendencia que lleva a Platón "o a la lógica interna del platonismo allende el pensamiento helénico"— "atestigua una distinción entre el Bien y la Eudaimonía que la filosofía moral de los griegos, en general, no ha explicado nunca" (p. 35-36).

La ética del Estagirita, cuya eudemonología —ciertamente no hedonista— es más bien "una immanentización, una secularización soberanamente humanista, noble y razonable, del bien supremo según Platón" (p. 54), importa "la búsqueda de un equilibrio doctrinal y sistemático entre estas dos consideraciones mayores: la consideración del Fin y la de los Valores" (p. 55), pero "de hecho y en definitiva es la consideración del Fin último o de la Eudaimonía la que tiene el papel principal y domina todo, ya que la razón regula los actos humanos en tanto que tiende rectamente a la verdadera eudaimonía" (p. 56). Con lo cual el equilibrio buscado no resulta logrado de un modo decidido. Por eso, al término de su análisis crítico, que incluye una demostración de las paradojas de esta ética, Maritain expresa: "La filosofía moral de Aristóteles, que es la más verdadera y la más auténtica, la más leal de las teorías éticas puramente filosóficas, carece de eficacia y de alcance existencial porque es un sistema de medios suspendidos de un Fin que no posee el valor de un Fin *prácticamente* absoluto, ni el de un Fin *prácticamente* accesible, ni el de un Fin *prácticamente* constriñente" (p. 74).

Después de Aristóteles, el estoicismo, con su atletismo de la virtud, constituye una ética del puro valor que si bien no excluye del dominio propio de la moralidad la eudaimonía, como lo hará Kant, la hace coincidir con el valor moral que es el fin supremo (p. 80). Por otra parte, al estoicismo se le deben la teoría mayor de la ley natural elaborada por la antigüedad y el tema explícitamente desenvuelto de la ley humana que varía de una ciudad a otra, por un lado, y de la ley natural universal e inmutable, por otro (p. 85-86). En contraste con el estoicismo, el epicureísmo, con su técnica del placer, era una moral de la pura finalidad: "Todo es apreciado meramente como medio para ese fin que es el placer, mientras que, por otra parte, la noción de bien resulta enteramente absorbida por la de eudaimonía, absorbida a su vez por la de soberano placer. No se trata de que la idea de valor sea completamente rechazada, mas ella es vaciada de su sustancia propia; no hay más bien en sí y por sí y el valor es completamente relativizado" (p. 90).

El impacto del Cristianismo sobre la tradición de la filosofía antigua ha

³ Cf. p. 43: "la vertu fait l'âme belle, elle est une participation, dans l'ordre de l'activité humaine, à l'absolu du Bien et du Beau subsistants".

⁴ Cf. p. 34: "La morale de Platon est, elle aussi, une morale du bonheur. Mais le bonheur de l'homme n'est qu'une participation à un Absolu transcendant, dont la réalité est indépendante de nous et de la vie humaine: le Bien, qui est identique à l'Un, et "au delà de l'essence"; le Bien subsistant...".

producido “una especie de transmutación de los valores éticos... y, por consiguiente ha transformado profundamente las perspectivas de la filosofía moral” (p. 103-104). En una fórmula particularmente afortunada Maritain resume el sentido de la moral cristiana en punto a la relación entre la beatitud y el Bien: “es una moral de la beatitud, pero primero y ante todo es una moral del Bien divino soberanamente amado” (p. 108). Referencias ulteriores al orden de la moralidad sobrenatural y al conocimiento revelado de las regulaciones morales completan el perfilamiento de la moral cristiana, cuya existencia crea un problema fundamental para la filosofía moral (p. 109-123).

En la ética kantiana discierne Maritain el ejemplo más significativo de una razón que, influida por el cristianismo y por la ética revelada, repudia, sin embargo, todo lo que constituye propiamente la vida y la verdad del cristianismo (p. 122). También aquí la distinción entre el bien como fin y el bien como valor —aludida a propósito de Platón— es indispensable para entender la interpretación maritainiana de la moral de Kant. En ésta el bien como fin es excluido del constitutivo propio de la moralidad: por de pronto, es eliminado el fin último subjetivo —desinterés kantiano— (p. 130-135); también lo es el fin último absoluto⁵ —autonomía kantiana— (p. 135-142). Por otra parte, el bien como valor inherente al objeto moral es excluido del constitutivo propio de la moralidad: formalismo kantiano, para el cual lo que determina la bondad del acto es “su conformidad a la universalidad formal del “tú debes” puro y primordial, originalmente vacío de todo contenido” (p. 143), y, a su vez, un acto “es prohibido, o contrario a la ley moral, porque es lógicamente imposible, o contradictorio, sea universalizar su máxima, sea querer universalizarla” (p. 146). Así, mientras la ética estoica era “una moral del valor puro, la moral de Kant, en un sentido absolutamente radical, es “una moral sólo del valor... Con Kant fin último, soberano bien, eudaimonía, son decididamente rechazados del mundo propio de la ética” (p. 149). Se configura así una ética acósmico-idealista (no fundada ni metafísica ni “físicamente”, y deductivo-normativa, que se enfrenta a la filosofía moral desarrollada a lo largo de la gran tradición clásica, la cual puede ser caracterizada como una ética cósmico-realista, fundada metafísica y “físicamente”, y experimental-normativa (p. 150-154).

El estudio del idealismo hegeliano —el más extenso de este volumen, pues cubre más de cien páginas— se concentra en tres temas capitales: la sabiduría; persona humana y eticidad; el Dios de Hegel. Para Maritain, que emplea deliberadamente aquí un lenguaje no hegeliano, el gran descubrimiento de Hegel, su piedra filosofal, consiste en pedir al ser de razón lógico la ciencia de la realidad: la dialéctica se torna el saber absoluto o sea una onto-lógica, en la que el ser real es concebido bajo las especies del ser lógico y explicado por él (p. 166). Para ello ha tenido que introducir violentamente en el mundo de la lógica dos leyes a que obedece el mundo del devenir —la ley de la interacción universal y la ley del cambio—, y someter aquel mundo a estas leyes (p. 169). Ha establecido así “el inmanentismo del devenir lógico endógeno” (p. 163). Y esta dialéctica transformada en metafísica —“una suprema sofística”— por medio de estratagemas, de las cuales dos —la del “desplazamiento

⁵ Cf. p. 139: “...en vertu même d'une transposition de la morale traditionnelle en termes de pure raison, le respect pour la loi ou la révérence pour la loi a pris dans l'éthique kantienne la place de l'amour de Dieu par-dessus tout dans la morale chrétienne traditionnelle; tout comme la bonté sans limites de la bonne volonté, au-dedans de l'agent moral, a pris la place de la bonté infinie de la Fin ultime absolue au-dessus de lui”.

focal" (el foco del sistema se desplaza constantemente) y la que consiste en disfrazar lo real de proceso lógico— son singularmente eficaces, "con la única condición de escoger sus materiales con suficiente astucia y perspicacia, hace decir a lo real todo lo que uno quiere" (p. 174-175). Por otra parte, Hegel ha absolutizado el racionalismo, en cuanto ha tornado lo irracional consustancial a la razón, a la que incumbe reconocerlo y superarlo para integrárselo. Según Maritain, la dialéctica hegeliana corresponde a la conceptualización definitiva —necesaria para que la victoria de la razón sea completa— de la intuición primordial del Hegel juvenil: la intuición de la movilidad y de la inquietud esenciales del ser del hombre (p. 181-183; cf. p. 184, note 2). Y porque la singularidad, la personalidad y la libertad al nivel —o en el estadio— del hombre como individuo finito son para Hegel apenas algo irracional a vencer y a superar, debe negarlas en cuanto son allí meros momentos a superar en el automovimiento del Pensar (p. 185-192; cf. p. 193-202: La inmolación dialéctica de la persona individual y de su libertad de elección). También resulta relativizada enteramente la moralidad de la conciencia, de la que se hace un momento a superar; sólo al nivel de la "eticidad" (*Sittlichkeit*) se da la moralidad real y racional: lo legal concreto ha llegado a ser lo moral y el régimen de la conciencia es, por fin, transcendido. Tal es la significación fundamental de la filosofía moral hegeliana (p. 207-213). Y en punto a la filosofía política hegeliana Maritain la interpreta como un totalitarismo y discute la exégesis defendida por F. Gregoire en una comunicación anterior a la publicación de sus "Etudes hégéliens" pero recogida sustancialmente en éstos (p. 217-226, espec. p. 219, note 1). ¿Y el concepto hegeliano de Dios? Para Maritain, Hegel sostiene un inmanentismo antroptoista (p. 238), con un Dios que se hace por y a través de la historia —suprema ley del bien y del mal—⁶ e incluso pasa por lo negativo y el mal (p. 247; 240). Por último, describe el A. los caracteres de esta ética hegeliana: es acósmica y a la vez pseudo-cósmica ("en ce sens que par rapport à un monde qui n'est pas le monde, par rapport au monde pris comme développement de l'Idée, elle fait cesser la séparation kantienne entre l'univers de l'être et l'univers de la liberté; bien plus, elle les absorbe en quelque façon l'un dans l'autre" (p. 255); y es normativa (*ibid.*). En ella el fin tiene la primacía sobre el valor (p. 257. Cf. *ibid.*: "C'est tellement une éthique de la finalité que tout y est justifié en dernière analyse par les fins de l'histoire, et que la valeur de la conduite humaine, au stade authentiquement éthique (*Sittlichkeit*) y est mesurée... par le fait que ses résultats servent ou trahissent les fins (supraindividuelles, mais immanentes au temps) du procès historique"). Y si bien no hay fin último subjetivo del hombre, en sentido propio, hay un fin último objetivo —"la autorealización de Dios (y de toda la humanidad juntamente) por el desarrollo dialéctico"—; con todo, "la noción misma de fin ha perdido en el sistema su autenticidad racional y su inteligibilidad" (p. 257-258).

Al marxismo, cuyos caracteres generales como sistema filosófico son indicados con rigor y penetración (p. 262-303), le pertenece una ética de "la con-

⁶ Por eso el carácter más profundo de la ética hegeliana es "l'obligation qu'elle fait à la volonté humaine de se mettre à l'unisson de l'histoire, ou de faire avec sérieux, patience et ferveur la volonté de l'histoire\$\$\$ Et c'est l'histoire de l'humanité "qui seule décide de la vérité d'une action émanant d'un Soi individuel" (p. 246-247). Cf. p. 255: "Cette éthique... une éthique de la connivence dialectique avec l'histoire, dans la soumission "chrétienne" à l'Empereur de ce monde".

nivencia dialéctica con la historia en la rebelión atea contra el Emperador de este mundo" (p. 276). Ante todo, esta ética se interesa por los actos humanos sólo en cuanto "entran en la esfera de lo social e importan al movimiento de la historia" (p. 316). Y si es, de modo paradójico, fundamentalmente relativista y a la vez categórica, lo es porque es "una ética *dialéctica* que reposa sobre la onto-lógica hegeliana convertida en atea y materialista y sobre una metafísica de la historia para la cual el desarrollo tiende a un término final que será la emancipación total y la divinización del hombre" (p. 317). Y al menos mientras ese término final no ha sido alcanzado, la regla última de la moralidad es el movimiento dialéctico de la historia (p. 319-322). Tampoco hay para la persona humana en esta ética un Fin último subjetivo (p. 322) ni un fin último objetivo "en la cima de una jerarquía de medios y de fines, pues la relación entre medios y fines es tenida... por una relación... de interacción dialéctica" (p. 323). No obstante ello, y al margen de las fórmulas oficiales, para el marxismo "tomado en la realidad de su proceso de pensamiento... hay... un Fin último objetivo: la reintegración del hombre en la plenitud de su esencia, el cumplimiento y la emancipación final de la naturaleza humana..." (ibid.). Con relación a tales perspectivas cobra sentido el aserto maritainiano de que en esta ética "el bien como fin absorbe enteramente el bien como valor" (p. 321), ya que éste ha sido relativizado por completo (p. 320). Por último, esta ética marxista es socio-normativa o político-normativa; y es cósmica y al mismo tiempo pseudo-cósmica, en el sentido de que su universo es apenas "el mundo de una naturaleza y de una materia habitadas por el ser de razón lógico y animadas por el auto-movimiento propio del discurso" (p. 324).

Después de situar a Comte en su tiempo y de exponer su concepción del conocimiento humano y los caracteres de su ateísmo —absoluto pero no revolucionario— (p. 327-387), Maritain se ocupa de la actitud del positivismo comteano ante la conducta humana. Si se considera el orden propio del sistema y de la conceptualización en la ética comteana, se advierte, según Maritain, que la finalidad tiene una decisiva preponderancia sobre el valor (p. 430): "No hay ningún valor absoluto, pero hay un fin relativamente supremo, a saber, la Humanidad y su progreso, en el cual cada uno está llamado a colaborar —y secundariamente, con respecto a cada uno en particular, la incorporación al Gran Ser. Y únicamente en cuanto medios con relación a tal fin nuestros actos poseen un valor moral —variable con el movimiento de la historia, ya que el fin último está en la historia" (p. 431). Esta ética corresponde a lo que M. llama lo "cósmico-cerrado", y su última palabra es "sumisión al mundo" (p. 432); además, es esencialmente social y, por último, naturalista, en cuanto que, por un lado, "las inclinaciones, los instintos y los sentimientos, las determinaciones de la naturaleza, usurpan en ella una función que compete en realidad a la razón" (p. 433), y que, por otro, "la vida en sociedad resulta necesariamente de las inclinaciones instintivas de la naturaleza, dicho de otro modo, del instinto de sociabilidad más desarrollado en el hombre que en los otros animales" (p. 434).

De la protesta kierkegaardiana M. destaca la defensa del "singular" y luego se ocupa, principalmente, del tema de la "supra-ética" ligada al segundo tipo de singularidad excepcional: la singularidad de elección. El testimonio de Kierkegaard, "campeón del singular", alertaba a la moral no sólo contra Hegel sino también contra Kant (p. 455). En una valiosa nota, a propósito de ciertos textos de "Terror y temblor" expresa M.: "Estos textos... se refieren directamente a la moral de Kant, pero, a través de ella, a la moral como tal, cuyo

concepto quedaba colocado para Kierkegaard bajo el signo de Kant como el concepto de razón especulativa quedaba colocado para él bajo el signo de Hegel" (ibid., nota 2).

En unas pocas páginas muy incisivas y lúcidas M. brinda su interpretación de Sartre, distinguiendo entre su primera experiencia radical: una intuición primordial —la descrita en *La Nausée*— y su conceptualización sistemática— "L'Etre et le Néant" (p. 461-472). Y luego a partir de la segunda experiencia profunda y decisiva —la de la decisión valorizante; el coraje de la desesperanza— examina la ética existencialista en sus dos vertientes: como moral de la ambigüedad y como moral de la situación, y, por último, concluye que esa moral "se agota en experimentar la realidad de este impulso [el impulso moral original por el que pide la salvación a la libertad] en las diversas situaciones que hace nacer la historia, sin llegar a otra cosa que a una posibilidad sin fin de controversia causística y de palabras. Tiene un sentido muy vivo de la libertad y de la responsabilidad, pero trabaja en el vacío" (p. 488).

Uno de los "esfuerzos más significativos intentados por el pensamiento filosófico moderno hacia un naturalismo integral o absoluto" pero sometido a una ambigüedad radical con respecto a la noción de naturaleza —oscilación entre una "naturaleza" fenomenal y la "Naturaleza" como entidad filosófica— ve Maritain en la filosofía de J. Dewey (p. 496). Y en la teoría puramente experimentalista del valor, propuesta por éste en su "Theory of Valuation", que defiende la posibilidad de juicios objetivos de valor, incluso experimentalmente verificables, en el dominio de la ética (p. 498-503), M. apunta dos debilidades: un ensayo fallido de reducción sistemática y rigurosa del valor a la relación medio-fin; y un desconocimiento radical del "bonum honestum" (p. 504-509). Finalmente, ante el problema de normativismo o antinormativismo en ética, la posición de D. ha quedado ambivalente "y su moral puede ser descrita como una moral equívocamente normativa" (p. 516).

De la moral bergsoniana Maritain había publicado ya un estudio en su "De Bergson à Thomas d'Aquin" (1944; p. 51-86). En el que ahora dedica al mismo tema deben subrayarse ciertas precisiones sobre el sentido de "naturaleza" para Bergson (p. 525-527), sobre la noción auténtica de obligación moral (p. 531-539) y, finalmente, sobre la supra-moral, con respecto a la cual este filósofo había tocado verdades capitales (p. 539-554).

En unas breves notas finales Maritain alude, primero, a las renovaciones posibles de la filosofía moral a raíz de tres grandes "chocs" intelectuales que, en alguna medida, podrían ser saludables y han sido causados por el darwinismo, el marxismo y los descubrimientos de Freud (p. 557-559); y, segundo, se refiere a un problema previo a toda sistematización moral y dependiente, en verdad, de una especie de metafísica de la conducta que precede a las teorías y sistematizaciones morales: es el de "la relación del hombre con la condición humana, o de su actitud ante la condición humana". Ante esta cuestión fundamental M. distingue cuatro actitudes diferentes: la tentación de rehusar la condición humana, la tentación de aceptarla pura y simplemente, la respuesta de la espiritualidad hindú y la respuesta del Evangelio (p. 560-572).

Tal es el contenido, reseñado con merecida latitud, de este nuevo y valioso libro del filósofo francés que contribuye, en una amplia medida, a la tarea de elaborar una historia completa, profundizada y sobre todo crítica, de las diversas teorías morales propuestas en Occidente. Fruto de un ingente y lúcido esfuerzo por interpretar con perspicuidad y desde adentro los diferentes sistemas morales examinados, cumple adecuadamente la función asignada

de "instrumento de prospección para descubrir las ideas y las cuestiones cuya importancia es central para el establecimiento de una teoría racional del obrar humano" (p. 9). Pero, en cuanto el propio A. manifiesta su preferente interés en "la significación general y en los caracteres típicos con los que estos sistemas han entrado en la historia de la cultura", en la que aparecen como testigos de las realidades morales fundamentales y de la problemática aneja, y en cuanto consigna su menor interés por "el detalle de los diversos sistemas, por su génesis en el espíritu de los filósofos... y por las interpretaciones (nunca definitivas) que pueden darse del pensamiento de éstos" (p. 9), es menester, entonces, no atribuir a sus reconstrucciones como índole dominante un carácter histórico riguroso. En caso contrario, habría que echar de menos un examen evolutivo v. gr. de Platón o de Aristóteles o de Dewey, que, como es obvio, además de hacer posible una mejor comprensión de cada sistema, permite eludir el riesgo de enfatizar unilateralmente un momento de la evolución. Por otra parte, es cierto que con frecuencia se da de Kant una versión "formalista" y tal vez sea esa la "significación general" para muchos intérpretes de la filosofía práctica kantiana, mas no parece legítimo silenciar por completo, aun en las notas, el papel de lo "material" en esa filosofía y, en particular, en la "Metafísica de las costumbres", cuya "Teoría de la virtud" se halla centrada en la noción de "fin en sí". Lo mismo podría decirse tal vez, tomando un ejemplo entre otros, respecto del libre arbitrio en la doctrina de Aristóteles (p.61-64). El A. se limita a citar en apoyo de su interpretación a O. Hamelin ("Le système d'Aristote"), pero omite toda alusión a los estudios clásicos de Kastil ("Zur Lehre von der Willensfreiheit in der nikomachischen Ethik", Praga, 1901), Loening ("Die Zurechnungslehre des Aristoteles", Jena, 1903), y M. Wittmann ("Die aristotelische Lehre von der Willensfreiheit", Beiträge z. G. der Ph. u. Th. des M., Bd. XXIV, 1).

A lo largo del volumen reseñado funciona, a la manera de un par de coordenadas que en cada caso sitúan la doctrina interpretada, la distinción entre el bien como fin y el bien como valor. Habrá que esperar, sin duda, la aparición del segundo tomo para encontrar un desarrollo suficiente del sentido y de los fundamentos de la distinción aludida y, sobre todo, una articulación sistemática de bienes, fines y valores. Con todo, en relación a las indicaciones contenidas en esta primera parte y en "Neuf leçons..." es posible formular desde ya algunas reservas críticas. Para Maritain la noción del "valor" se identificaría con la de "bien en sí"⁷ o "bonum honestum" y se distinguiría de la noción de "bien como fin";⁸ y, como ya se ha expuesto supra, a la primera implicación del bien corresponde la "dirección de la «causalidad formal» y a la segunda la de la «causalidad final»" (p. 39-40). Por otra parte, hay una serie de omisiones —impuestas muy probablemente por el carácter propedéutico de este primer volumen— que puede dar lugar, en el lector no bien prevenido, a una serie de malentendidos sobre connotaciones de esta distinción. Las omisiones principales, entre otras, son las siguientes: a) El fin resulta, de hecho, en el contexto del volumen publicado tan sólo el fin último de la vida humana pues se prescinde, en general, del fin próximo y del fin intermedio; y por eso, cuando

⁷ En este aspecto la posición de Maritain coincidiría, sustancialmente, con la de D. von Hildebrand en *Christian Ethics*, New York, David McKay Company, 1953.

⁸ Sin embargo, en p. 43 dice incidentalmente M.: "J'entends bien qu'il n'y a aucune incompatibilité entre Fin et Valeur".

se habla de “perspectiva de la finalidad”, la referencia queda limitada a la finalidad del fin último. b) Falta la mención de la estructura del fin y de su relación con el valor. c) También falta ver qué sentido preciso se atribuye a “causalidad formal” y cómo se articula “la dirección de la causalidad formal”, una vez determinada esta última, con “la dirección de la causalidad final”. Y algunos de los malentendidos podrían ser estos: a) No obstante la advertencia incidental citada supra (cf. p. 124 nota 8 de esta reseña), el Fin podría ser escindido del valor (Mas, ¿no hay fines valiosos?). b) Podría negarse la causalidad formal especificativa del fin (sobre esta causalidad vid. S. Thomas, S. Theol. I-II, q. I, a. 3). c) Podría desconocerse el “valor” del medio (Bezugswert, en la terminología de M. Scheler).⁹ Claro que las definiciones de nombres son libres, pero los vocablos, sobre todo dentro de un ámbito cultural determinado, tienen sus connotaciones inevitables. Por ello ante el loable empeño de Maritain por integrar la noción de valor dentro de la ontología tomista y, principalmente, por salvar el valor en sí del acto moral bueno, evitando su reducción a mero medio y superando el eudemonismo, el lector tomista no puede menos que compartir sus propósitos y cooperar, siquiera por estas observaciones críticas, al cumplido logro de aquéllos.

Con el mismo ánimo de colaboración deseo agregar ciertas notas sobre algunos de los sistemas considerados por el A. La primera concierne a un aspecto de la doctrina platónica que reviste importancia para el tema de la participación y convendría haber incluido en el capítulo respectivo: es el de la participación por los hombres no sabios en la contemplación del sabio (cf. Festugière, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, p. 361-364). Me parece que el examen de este aspecto completaría, en un tema fundamental, la exposición de la ética platónica. En segundo lugar, cuando Maritain señala un pretendido círculo vicioso implicado en la actitud de Aristóteles con respecto a la relación virtud-eudaimonía —la virtud, *medio* para ésta, y, por otro lado, *parte integrante* de la vida bienaventurada— (p. 57), se olvida de consignar que ambos aspectos se inscriben en la doctrina sobre la eudaimonía temporal —aquende la muerte— y que la “eupraxía” según la Et. Nic. (VI, 2, 1139, b. 1-5) es, en sí misma, fin. En tercer lugar, de tenerse en cuenta en el caso de Kant, por una parte, su teleología y en especial su distinción entre fines objetivos y fines subjetivos, y, por otra, la organización de su filosofía práctica y, en particular, su concepto de la ética (o Tugendlehre) como “sistema de los fines de la razón práctica pura”¹⁰ se ofrecería una imagen más completa y, probablemente, más equilibrada de su pensamiento.

Es indudable que el libro “*Principia Ethica*”, de George Edward Moore, publicado en 1903 (Cambridge University Press), constituyó una inflexión decisiva para la ética inglesa contemporánea. El renovado interés que esta importante obra suscita, sea para adoptar sus conclusiones, sea para criticarlas,

⁹ Acaso cabría agregar que la distinción aludida entre fin y valor, tal como aparece expuesta en este volumen, determina una cierta ambigüedad en la interpretación de algunos sistemas. Así p. ej. en la del epicureísmo (p. 90), en la cual habría sido menester consignar que, según esta doctrina, el placer es precisamente el bien en sí y para sí. En el caso de Platón “el verdadero Fin es el Bien en sí (cf. Festugière, op. cit., p. 323); se impondría, por consiguiente, matizar un tanto la caracterización de su ética (p. 43).

¹⁰ Cf. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Leipzig, Meiner Verlag, p. 220 (“Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definiert werden”).

se manifiesta, sobre todo en los círculos de habla inglesa, en la copiosa bibliografía a ella dedicada. Ahora aparece en una primera edición en español, en versión de Adolfo García Díaz, e integrando una serie lanzada por el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, dirigido por Eduardo García Máynez.¹¹

No obstante la dificultad del idioma original de Aristóteles, sobre todo para estudiosos orientales, sus obras han ejercido mucha influencia sobre el pensamiento japonés. De este influjo son testimonio no sólo el reciente libro —serio, riguroso, bien meditado, sobre la base de la compulsa directa de fuentes— de Takatura Ando, profesor de filosofía de la Universidad de Ritumekan, Kyoto, acerca de la teoría del Estagirita sobre el conocimiento práctico,¹² sino también los numerosos trabajos mencionados por el A. en su lista bibliográfica y cuya relevancia en ciertos casos (p. ej., *A Study of Aristotle*, de Y. Huzii, Tokyo, 1940) es posible inferir de las citas y transcripciones hechas por éste.

Al presente boletín concierne esta importante monografía que, además de examinar el tema indicado en su título, lo sitúa en el contexto de la temática filosófico-moral, mostrando sea su conexión con los respectivos fundamentos sea su proyección sobre la tarea regulativa de la conducta humana. Mas en la regresión a los fundamentos no deja el A. de referirse a algunos, entre ellos, que incumben a otros campos de la filosofía. Y, por otra parte, sin desconocer que para Aristóteles la moralidad comprende también la dimensión social y política de la vida humana, con todo, por preferencias selectivas, en su consideración de la estructura fundamental de la conducta —objeto central de su libro— el A. atiende más bien a sus fundamentos psicológicos y fisiológicos¹³ que a su contenido social y político.

Sobre la articulación del estudio reseñado será conveniente reproducir estas palabras de la advertencia introductoria: “En primer lugar, la conducta consiste en actos humanos voluntarios, que no son sólo acciones corporales, sino también mentales. Sin embargo, como el alma depende en cierto modo del cuerpo y sus funciones son numerosas, debemos investigar la relación entre alma y cuerpo y las correlaciones entre las funciones del alma. Además, aunque la conducta no es mera contemplación, con todo, no puede prescindir del intelecto; en un sentido es racional y en otro es irracional. Entonces, ¿qué son, esencialmente, la función racional y la irracional del alma y cuál es la relación entre ellas? En especial, desde que la conducta, como un acto racional e irracional, es o bien una producción técnica o una práctica moral, ¿cómo han de distinguirse estos actos y cómo han de relacionarse entre sí? Por otra parte, ¿cómo está estructurado el intelecto que domina la conducta? ¿Qué diferencia se da cuando funciona teoréticamente y cuando funciona prácticamente? Después de haber dilucidado estos puntos, procederemos a preguntar

¹¹ GEORGE EDWARD MOORE, *Principia Ethica*. México, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, p. 208.

¹² TAKATURA ANDO, *Aristotle's Theory of practical cognition*, Author's edition, Kyoto, Japan, 1958, 344 p. Con un prefacio de W. D. Ross.

¹³ Caracterizan esta obra, precisamente, la constante referencia a la unidad psicosomática del hombre y la insistencia (a veces excesiva por implicar una reducción de lo superior a lo inferior según el esquema “esto no es más que...”) sobre los aspectos somáticos en el comportamiento humano. Con todo, esa cierta unilateralidad contribuirá a la formación de una imagen más equilibrada de la antropología aristotélica, amenazada a veces por interpretaciones demasiado “noéticas”.

de qué modo el intelecto domina la práctica y, en particular, qué formas diferentes asume este intelecto en el caso de la producción, de un lado, y en el caso de la práctica, del otro. Indagar estos problemas con la mayor amplitud posible en los propios enunciados de Aristóteles y captar su pensamiento tan sistemáticamente como fuere posible —estos son los objetivos de nuestro presente estudio. Ello así, comenzaremos por investigar la estructura del alma; segundo, estudiaremos las funciones de ésta; tercero, dividiremos la conducta en “práctica” y “producción”; cuarto, preguntaremos por el intelecto que domina a estas dos; y quinto, concluiremos con el estudio del silogismo práctico” (p. 2-3). Y en punto a la posición del Estagirita frente a su maestro, T. Ando estima que no es excesivo decir que “a Platón debe la filosofía práctica de Aristóteles la mayor parte de su contenido” (p. 1); por otra parte, se manifiesta interesado principalmente en “las formulaciones científicas y en las fundamentaciones positivas que el último dio al material heredado del primero” (ibidem).

Para no rebasar los límites siempre angostos de una reseña será menester ceñirse con relación a este vasto e interesante repertorio temático, a espigar algunos aspectos que permitan perfilar, siquiera someramente, la interpretación propuesta por el A.

Después de traducir por “actuality” (y no por “act”) el término “enteléjeia” usado por Aristóteles para definir el alma en algunos de los pasajes respectivos del “Peri psyjés”, el A. sostiene que entre cuerpo y alma se da sólo una distinción conceptual (p. 1). Y tomando parte en la disputa de los exegetas sobre el sentido del “nus poieticós”, que vierte por “active reason” y previa una prolongada discusión de la conocida tesis de Brentano, interpreta que la “razón divina” (divine reason) y la “razón activa” (active reason) son “esencialmente lo mismo” (p. 62). Las dificultades con que tropieza Brentano derivarían, en parte, de que concibió la “razón activa” como un fenómeno meramente psicológico, pero no tienen sentido para quien, como A., se declara familiarizado con el idealismo trascendental de Kant y con la filosofía hegeliana del espíritu (p. 84, nota 1). Si se repara en esta observación, resulta más fácil de comprender que para Ando la “razón activa” sea equivalente a una suerte de “espíritu objetivo” (“The active reason... is not... a part of the soul, in so far as is the form of the body, but the objective spirit which gives a form to the passive reason”, p. 103. Cf., p. 70; p. 176, 193, 257, 262, 308, 301. Vid. p. 65, nota 3: “The active reason, which was compared to light, is nothing but the medium of thinking. If one ask us for a potential medium like air as the substratum of light, we would answer him, on behalf of Aristotle, that it is human culture. Culture or a tradition of knowledge is necessary for an individual to think. One might no more see forms or participate in the divine reason in a primitive or savage society, than a pupil might see the colour of a body in darkness”). Y en página 22, nota 3, declara que estima bastante probable la teoría de Avicena, según la cual la “intelgentia agens” actúa como un medio que combina las formas con el alma). No obstante haber afirmado la identidad esencial de la razón divina y de la “razón activa”, el A. advierte en una nota que no es su intención real “la de identificar la razón activa con la divina o con la de Dios” (p. 62-63, nota 5), mas no explica en qué consistiría la diferencia. Y, además, las diversas alusiones al Dios de Aristóteles (cf. General index, word “God”), tampoco contienen, en ningún caso, la mención de dicha diferencia. Es imposible no ver en esta interpretación del “nus poieticós” una versión hegelianizante del mismo —tal vez debida en parte a influencias

de Zeller— la cual no sólo desatiende la cautela del Estagirita en este punto, acaso muy oscuro también para él, sino que, sobre todo, importa un indudable anacronismo, comparable al de la reducción neokantiana de Platón a términos de idealismo crítico.

Otro punto controvertido —el de las divisiones de las “partes del alma”— el A. lo dirime con la tesis de que el Estagirita ha propuesto, en rigor, diversas divisiones atendiendo a diferentes puntos de vista: lógico-psicológico, el biológico —así llama al enfatizado por Brentano—, el metafísico-físico ¹⁴ y el ético ¹⁵ (p. 97).

En el estudio de las “funciones del alma” (cap. 2º) ¹⁶ el A. examina tanto el desarrollo progresivo de las mismas como su diferencia esencial y sus correlaciones; luego, la conexión entre deseo y placer; y, por último, la estructura del acto voluntario. a) Con respecto al primer tema propone como tesis capital que, dada la relación entre el alma y el cuerpo, “la correlación de las funciones psíquicas debe corresponder a la de los órganos corporales. El corazón no es sólo el centro de nutrición, sino también la sensación, de la imaginación, del sentimiento [feeling], del deseo, del movimiento y aun de la prudencia. En general, la diferenciación y el desarrollo de las funciones psíquicas corresponden a los de las partes corporales, y ambos guardan proporción con la complejidad de la vida” (p. 104) ¹⁷; b) Sobre el segundo tema el A. ve bien que para Aristóteles “si la satisfacción de un deseo es placer, el deseo no es necesariamente la prosecución del placer” (p. 148) y que “el contenido consciente de un deseo es el fin y el placer es el fenómeno concomitante de su consecución” *ibid.*). c) Ahora bien, si el deseo [“hórexis”] es “el esfuerzo para adquirir o realizar el objeto que es reconocido por la sensación, la imaginación o el intelecto” (p. 154), y si “todo deseo es una causa eficiente que mueve el cuerpo mediante la función fisiológica del corazón, la que a su vez es excitada por una imagen seguida por una emoción” (p. 162), la “voluntariedad” significa simplemente “la casualidad de deseos”; y de un agente animado se dice que ha actuado voluntariamente “cuando su movimiento es causado por un deseo consciente” (p. 154; cf.: p. 162-163; p. 165-166). Mas es menester recordar que hay deseos y deseos y que entre ellos la “búlesis” (que Ando traduce por “wish”) es racional (p. 132, 161 y *passim*. Cf. p. 133: “The basic function might be, as Walter assumed, irrational, yet its relation upon the intellect cannot be said to be merely accidental. Strictly speaking, rationality may be accidental to the desiring part, yet reason must be a necessary attribute of wish, since wish involves in itself a rational moment”). Y entonces se trata de saber cómo se distingue la “búlesis” de la “proaíresis” que Ando traduce por “will” y que es un deseo mediado por una deliberación concerniente a los medios (p. 133). Es aquí donde se inserta una tesis del A. quien, terciando en la disputa entre Walter y Teichmüller, sos-

¹⁴ Correspondería a la división en racional e irracional o más precisamente en razón activa y en las otras partes, entre las que se cuenta la “razón pasiva” (p. 91).

¹⁵ En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles habría sintetizado la tradicional división bipartita con la división multipartita, mostrando así un pensamiento más maduro que en el caso de haberse limitado al abandono de la primera (p. 96). Sobre la diferencia entre el punto de vista metafísico y el ético pueden verse algunas precisiones estimables en p. 99-102.

¹⁶ En este capítulo es donde mejor pueden registrarse las características señaladas en este boletín, supra, p. 126, nota 13.

¹⁷ Sobre el desarrollo de las funciones cognitivas, vid. resumen en p. 231-232.

tiene la necesidad de distinguir dos sentidos de "deliberación" o de razonamiento ("reasoning"): en el primer caso el momento racional —el que corresponde a la "búlesis"— es una estimación del fin; en el segundo —correspondiente a la proáiresis— es una búsqueda de los medios para el fin (p. 135; cf. p. 174). Y es en la "proáiresis" donde el intelecto llega a ser realmente actual y domina el deseo (p. 173) y si bien no es la condición suficiente de la bondad moral, es al menos "la condición necesaria de la estimación moral" (ibid.). En cuanto muestra voluntariedad en el más alto grado, la proáiresis es el principio por el que distinguimos el carácter moral de un hombre, pero el origen de esta proáiresis es irrelevante para la cuestión de su "libertad" que no concierne al llamado mucho después de Aristóteles "libre arbitrio" sino sólo a la "voluntariedad" del acto, es decir al hecho de que éste sea la realización del deseo propio de cada uno (p. 259-260. Cf. p. 260: "We are responsible only for the willing which we do by ourselves through our own characters. That character is conditioned and determined by disposition or circumstances does not discharge us from our responsibility, but rather is its sine qua non").

Al fijar el sentido de la pareja de conceptos "práxis" (practice) y "poíesis" (production) el A. no deja de reconocer que Aristóteles no es suficientemente claro respecto de la distinción entre ambos (p. 202) e incluso no la mantiene explícitamente en todos los casos (p. 268). Además, Ando insiste, con razón, en que para el Estagirita "un fin es una forma objetiva más bien que una idea, que es sólo el estudio incoativo de un fin", o más bien que "un propósito subjetivo" (p. 185). El resultado de su trabajo de delimitación nomenclacional es que "producción es la actualización de un cierto hecho, mientras que práctica es más bien la expresión del carácter moral de un sujeto. La primera es la realización de un fin subjetivo, mientras que la segunda es la expresión de una forma objetiva" (p. 190. Cf. p. 185, 202, 204, 206, 321. Vid. p. 267: "Production was assumed to be the realization of a real form, and practice that of a moral value. Production realizes the form in a process, while practice realizes it at once"). Por otra parte, práctica y producción no son ni continuas ni mediadas la una por la otra (p. 204).

Dentro del capítulo IV (La estructura del intelecto) el A. defiende con los argumentos de Teichmüller la identificación de la función cognitiva en los dominios de ética y política con la prudencia, y formula a este propósito las siguientes aseveraciones: "la clasificación de las variedades de "epistémé" por Aristóteles es, a la vez en su forma y en su materia, la clasificación de clases de conocimiento en general y no de ciencia. "Epistémata" prácticas y productivas no son de ningún modo conocimiento teórico, sino (conocimiento) enteramente práctico o productivo; son diferentes de la experiencia sólo en cuanto son artes principales ("master-arts"): son arquitectónicas. Ahora bien, la esencia del conocimiento es correlativa de su objeto; así pues, como el conocimiento de números y de cuerpos celestes no puede ser práctico, el de virtudes y de constituciones no puede ser teórico" (p. 216).

En un párrafo destinado al examen de las nociones aristotélicas de "doxa" y de "doxasticón" Ando establece que la "doxa" puede también ser universal (p. 221) y, contra la tesis de Walter, que no está limitada al conocimiento teórico (p. 225-226). Para el Estagirita la distinción entre "doxa" y "epistémé" tiene por fundamento o bien la índole de los objetos o bien el modo del conocimiento (p. 219-220). Y como el género de "lo que puede ser de otra manera" —éste es el objeto de la "dóxa"— es más constante que los entes individuales, el conocimiento de tales géneros —opiniones universales o generales—

es, en este respecto, denominado "epistémé" en un sentido derivado (p. 223). Por otra parte, en contra de Prantl el A. entiende que los cinco conocidos conceptos del libro VI, cap. 3º, de la E. Nicomaquea corresponden a virtudes intelectuales representativas —entre éstas, el "nús" o razón como facultad intuitiva de los principios universales— y aclara que las reputa representativas porque hay también otras virtudes subordinadas (p. 233). Y, por último, a propósito de la tesis de Jaeger acerca del diverso sentido que asume la "frónesis" en Platón y en el Aristóteles maduro, advierte muy atinadamente que "aunque Platón no distinguió la "frónesis" de la "epistémé", no debe inferirse que dejó de distinguir entre intelecto teorético e intelecto práctico" (p. 237-238).

También se pronuncia Ando sobre el célebre pasaje de Et. Nic., VI, 12, 1143 a 35-b 5, del cual existen, como se sabe, las interpretaciones de Ritter, Trendelenburg, Teichmüller y J. Walter. Para él la intuición intelectual de la premisa menor, a que se refiere ese pasaje, "es razón práctica en un sentido específico. Es una clase de intelecto práctico, que conoce los hechos particulares de un modo práctico e intuitivo, y en este respecto es asimilada a la sensación común" (p. 255). Y en conexión con este tema el A. sostiene que "el principio moral es a posteriori y empírico no sólo en el orden del conocimiento, sino también en sí mismo" (p. 255) y que mientras los principios teoréticos son evidentes por sí mismos, las leyes prácticas no lo son. Y, por consiguiente, las leyes universales de la práctica no pueden ser objeto de intuición intelectual" (p. 256). Y porque en el conocimiento práctico es lo individual lo más importante, por eso la razón práctica es reemplazada por la prudencia, como concepto genérico (p. 256).

En la determinación de los perfiles de la "frónesis" o prudencia el A., al indicar uno de sus rasgos, emplea una formulación que resulta ambigua: "Ahora bien, desde que sujeto ["subject" en el texto] de la prudencia es el deseo y que éste depende del corazón, la prudencia está fundada, aunque indirectamente, sobre el corazón" (p. 258). Como es obvio, la ambigüedad está ligada al término "subject" que puede significar "asunto" o "materia" o bien el equivalente del griego "ypokeímenon". Si se lo aplica en el primer sentido, la primera proposición sería fiel al pensamiento del Estagirita, aunque con algunas reservas, pues no valdría estrictamente para el caso de las relaciones entre la prudencia y la materia de la justicia. En el segundo sentido —tal vez el exigido por el contexto transcrito que habla de fundamento de la prudencia—¹⁸ la proposición iría más allá del texto aristotélico, el que, al menos según mi conocimiento, no contiene una precisión como la que la atribuye el A.

El último capítulo de la obra se ocupa del silogismo práctico y parte de la distinción ya aludida entre dos sentidos de deliberación (como estimación de fines y como cálculo de medios), y de la que se ha determinado entre práctica y producción (p. 267-268). Tanto en lo que concierne a la deliberación práctica como en lo relativo al silogismo práctico, Ando pretende establecer una exégesis que destaque la especificidad estrictamente ética de ambos. Y así a) la deliberación práctica no es "un pensar acerca de causa y efecto, sino en torno a la subordinación o subsunción de significados o valores eternos. Se refiere no a causa y efecto, sino a lo universal y lo particular" (p. 269).

¹⁸ Incluso infra dice el A.: "Nevertheless prudence is not a mere corporal function..." (p. 261), fórmula indudablemente excesiva. También lo es —por lo menos es muy ambigua y menesterosa de precisiones— esta otra: "Human virtue is associated with virtues of animals." (p. 263).

Y la virtud de la deliberación, a saber la "eubulia", es distinta de la mera "deinótes" (cleverness) o mera sagacidad natural, y con mayor razón de la "astucia" o "panurguía" que puede ser compatible con la incontinencia (p. 269-274). b) A su vez "el silogismo práctico consta de una premisa mayor que ordena que uno se proponga un valor en general, y la premisa menor que reconoce la presencia de un valor en un caso particular. Este valor es /unas veces la virtud que es valiosa por sí misma, y otras una utilidad para un fin. De acuerdo a esto, el silogismo práctico se dividiría en uno que infiere el valor moral de una práctica y otro que infiere el medio real para un fin" (p. 278). Mas con esta caracterización (a la que habría que agregar que "la más fundamental señal del silogismo práctico es que la conclusión forma el principio de la práctica directamente" —p. 276—) no se ha determinado aun para el A. el sentido del silogismo práctico en cuanto que práctico corresponde a "práctica" como distinta de "producción". Por eso emprende una investigación prolija de la estructura y del contenido de este tipo de silogismo, y al hilo de la misma defiende, contra la tesis de Walter, que existe un silogismo práctico que versa sobre el fin y cuyo tipo formal sería el de "Peri psyjés", III, 11, 434 a 16 (p. 288-289; cf. p. 312-313. Vide p. 289: "...it seems to be undeniable that Aristotle assumed some intellect which determines desires itself").¹⁹ Además, en contraste con el silogismo productivo que se refiere a relaciones causales y es de índole hipotética, el silogismo práctico "conciene a la subsunción de valores" y es categórico (p. 298). Y en una recapitulación articulada de sus resultados el A. expresa: "...un silogismo productivo es regulado por una necesidad hipotética, a saber "Si alguien tiene que devolver dinero, le es menester ganarlo. Y si tiene que ganar dinero, tiene que venir aquí. Así que si ha de devolver el dinero, le es forzoso venir aquí. Lo que hace categórico este silogismo hipotético es el juicio que uno debe devolver el dinero o el deseo de devolverlo. Este deseo, a su vez, presupone la inferencia: Nadie debe cometer una injusticia; es una injusticia no devolver el dinero; así que se debe devolver el dinero. Esto es lo que llamo silogismo práctico. Es un silogismo categórico. Así, un conocimiento ["cognition] práctico completo tiene que ser un silogismo hipotético mixto, que consta de un silogismo hipotético puro y de la conclusión de un silogismo categórico" (p. 300; cf. p. 312-313; p. 315). Referencias posteriores a la teoría aristotélica de la continencia, de la incontinencia, de la templanza y de la intemperancia ("indulgence") le permiten a Ando mostrar la relación de esas modalidades del comportamiento con las premisas mayor y menor del silogismo práctico, en cada caso (p. 300-310)²⁰. Una última alusión al tema de la "eudaimonía" y de su relación con la conducta virtuosa —"Felicidad no es el resultado del movimiento, sino la esencia de la acción" o conducta justa (p. 321)— señala la que estima esencial diferencia entre práctica y producción, y por consiguiente entre deliberación práctica y deliberación productiva" (p. 321).

La obra termina con esta breve y adecuada formulación de la actitud metódica fundamental del Estagirita: "Ni rechazar la naturaleza ni caer en ella,

¹⁹ En punto al contenido el A. reduce a forma silogística el ejemplo de Et. Nicom. III, 7, 1115 b 17 y siguientes.

²⁰ En p. 301 observa Ando que "It is rather a strange fact, that almost all scholars... did not notice that there is a difference between the ignorance in incontinence and that in involuntariness". Entre las excepciones puede contar a Sto. Tomás, a quien no escapó esta diferencia.

sino seguirla e idealizarla; fundar la cultura y la virtud sobre la naturaleza" (p. 322).

Dentro de la obra de John Dewey una reciente monografía de Adriano Bausola afronta específicamente el pensamiento ético²¹ con el doble propósito de brindar una reconstrucción fiel y de participar en las discusiones aun vivas sobre algunos de los temas elaborados por el filósofo americano.

Al estudiar los comienzos de la especulación deweyana —colocados, como es bien sabido, bajo signo hegeliano— el A., preocupado por determinar la razón de tal hegelismo juvenil en el itinerario intelectual del filósofo, sostiene que "Hegel resultará utilizado más para eliminar algunas perspectivas erróneas, contra las cuales será constante la polémica de Dewey, que para construir positivamente... Nunca en Dewey el interés apunta sólo a una temática completamente idealista; y... las tesis que más decididamente comportan consecuencias éticas de color idealista, sólo muy rara vez, y con escaso relieve, son puestas en primer plano por Dewey" (p. 21). Por eso D. nunca aceptará la santificación del curso histórico ni la de la vida en el Estado, ni el historicismo absoluto (p. 12). Su inspiración originaria es, ciertamente, antidualista —en gnoseología y en ética—, pero no en la forma del hegelismo (p. 12-13. Cf. p. 12: "(Del idealismo) ve más bien la *función unificadora* del hombre con el mundo, del conocimiento con la realidad, de la ley moral con la experiencia, que la concerniente al Absoluto"). Y al encontrarse con el naturalismo, en el que discernía la realización positiva y el desarrollo de un organismo que le era caro, se olvidó en seguida de una metafísica idealista que, en verdad, nunca había sentido como propia (ibid.).

Después de un breve capítulo destinado a señalar las premisas gnoseológicas y psicológicas de la ética estudiada (p. 43-50) Bausola examina, en su sentido y en sus líneas de desenvolvimiento, las dos formas que cree registrar en esta doctrina ética que alcanza su madurez en el llamado período de Chicago (1894-1904): una de ellas corresponde a una "prospettiva" que mantiene una cierta trascendencia, aunque extremadamente enrarecida, del valor sobre el hecho y afirma la permanencia de tal valor a través de la mudanza de la experiencia histórica; la otra, caracterizada por una "prospettiva" resueltamente operacionista, según la cual no incumbe al conocimiento moral la determinación de algún valor con validez objetiva y universal, sino el discernimiento de las condiciones y de las consecuencias operativas de una elección concreta, cualesquiera fueren los motivos de ésta. Entre ambas formas oscila Dewey, quien jamás se decide a tomar partido estable por una de ellas (p. 52). Y precisamente lo característico de la "Ethics" de Dewey y Tufts es la coexistencia de ambos módulos éticos (p. 63); en cambio, esas oscilaciones se atenúan en la obra más personal de Dewey, en lo que atañe a los problemas éticos, "Human nature and conduct", publicada en el año 1922 y cuyo motivo más interesante es el de la relación entre medios y fines (p. 88 y sgtes.).²² En el examen de las doctrinas sobre la finalidad-mediedad de toda actividad (p. 87-103), sobre la sociedad y el surgimiento de la individualidad (p. 105-128),

²¹ ADRIANO BAUSOLA, *L'etica de John Dewey*. Societa edit. Vita e Pensiero, Milano, 1960, 207 p.

²² También J. Maritain, en la obra comentada en este Boletín, advierte que Dewey no ha tomado nunca partido decidido entre el normativismo y el no-normativismo en punto al carácter de la ética: "Sa propre position est restée ambivalente. Et sa morale peut être décrite comme une morale équivoquement normative" (p. 516).

sobre la libertad (p. 129-140), y, finalmente, sobre las formas del valor (p. 141-175) el A. concentra la tematización del pensamiento ético deweyano en la configuración y el contenido asumidos por éste en el primer cuarto del siglo en curso.

En los últimos desarrollos de la ética deweyana Bausola destaca los siguientes rasgos: un empeño predominante por clarificar la índole del conocimiento moral y por profundizar la metodología respectiva; la prevalencia de la actitud pragmático-empirista y de un anejo moviismo axiológico radical, desenvuelto ahora con mayor insistencia, los que se estre cruzan con el comportamiento, por un lado, y, por otro, con una nueva flexión de la doctrina sobre fines y medios (p. 177-199). Aquí, como en los capítulos precedentes, el A. no se limita a exponer su propia interpretación de Dewey, en contraste muchas veces con otras interpretaciones ya propuestas por los más caracterizados especialistas en la obra de este filósofo,²³ sino que formula, desde una confesada posición tomista, apreciaciones críticas que incluyen siempre la manifiesta voluntad de salvar las contribuciones positivas y aun de insertarlas en un horizonte teórico que si bien diverso del de Dewey, no es, en rigor, antinómico de ellas.²⁴

Para el A. se caracteriza esencialmente el pensamiento ético de Dewey por constituir "una filosofía de la integralidad humana... un llamado al reconocimiento de la intrínseca positividad de todo tipo de actividad que surja de un impulso real y se empeñe en la realidad... su preocupación fundamental era precisamente la de indicar la actitud básica del moralista, la cual no debe ser... prejudicialmente negativa respecto de algún componente de la realidad humana" (p. 200). Ha sido el afán de combatir las teorías éticas que exorcizan determinados impulsos o aspiraciones del hombre, el que ha inspirado su polémica con las éticas "ascéticas", "exorcistas" y "trascendentistas", en la cual se ha excedido, ciertamente, incurriendo en generalizaciones infundadas y no sabiendo reconocer en la historia de tales tipos de doctrina más que los aspectos negativos (ibid). Entre los motivos que explican esta "genericità deweyana" Bausola indica "la ausencia de un análisis del hombre desde un punto de vista metafísico teleológico, producida por el prejuicio de que el discurso metafísico coartaría la experiencia, superponiendo a ella categorías meta-históricas secuestradas de la realidad concreta" (p. 201. En el mismo pasaje, a continuación dice el A.: "E qui il nostro dissenso deve essere netto, perchè, come si è cercato in qualche misura di provare, la posizione di fini ontologici nell'uomo non implica di per sè sola la negazione di alcun impulso dell'uomo, preso nella sua positività e nel suo ordine"). Y por influencia de aquella preocupación radical ya señalada Dewey habría preferido enfatizar los aspectos positivos de la existencia, postergando el despliegue de una indagación referida a los problemas —sin embargo, urgentes— de armonización, jerarquización y, por ende, también, limitación de los diversos impulsos (p. 200).

Al propósito de presentar de manera sistemática la moral que rige la sociedad como tal responde la publicación de esta *Ética social*²⁵ del P. Arthur

²³ Se echa de menos, con todo, una referencia al importante artículo de Leo R. Ward, "John Dewey in search of himself" publicado en *Review of Politics*, abril de 1957.

²⁴ Cf. p. 202 y passim.

²⁵ ARTHUR UTZ, *Ethique sociale*, avec bibliographie internationale. T. I, Les principes de la doctrine sociale. Edit. Universitaires Fribourg Suisse, 1960, 419 p.

Utz O. P., vastamente conocido tanto por sus trabajos originales como por sus ediciones de documentos pontificios. De esta nueva obra que analizo en una traducción francesa,²⁶ ha aparecido tan sólo el primer volumen consagrado a "Los principios de la doctrina social"; los cuatro restantes abordarán, respectivamente, "La filosofía del derecho", "El orden social", "El orden económico" y, por último, "El orden político".

En los capítulos I, III, IV y XIII, de resuelta índole epistemológica, el A., después de una breve ojeada histórica sobre el conocimiento de lo social, procura la delimitación de la ética social respecto de otras disciplinas (la sociología, la filosofía social y la ética individual), muestra sus fundamentos ontológicos y su carácter científico y, finalmente, indica su división interna. Bastará para los fines de una reseña bibliográfica destacar algunas de las conclusiones: a) La moral social "es una ciencia imperativa. Pero el contenido de este imperativo está enteramente determinado por el análisis real, u ontológico" (p. 56).²⁷ b) Si bien la sociología tiene por objeto la determinación específica de las diferentes formas de interacción humana (p. 57) y no es ni debe ser una ciencia de los valores (p. 60), con todo, en cuanto se la entiende en un sentido lato, e. d., en cuanto incluye la pedagogía social²⁸ es una ciencia práctica y está entonces subordinada a los fines que le indica la ética social (p. 61). c) Por "filosofía social" en sentido estricto el A. entiende un estudio filosófico de lo social que, con independencia de toda consideración de valor, se despliega sea en una línea ontológica sea en una línea psicológica (p. 62-63).²⁹ Ahora bien, a juicio del A., ninguna de ambas formas de filosofía social puede obtener más que una dilucidación de los fundamentos esenciales de lo social. Sólo una consideración ética de lo social lo alcanza verdaderamente, pues únicamente cuando se ha comprendido la noción de bien común, se descubre la realización de un principio de orden que "procede de arriba para abajo, de lo general a lo particular" (p. 63). b) A diferencia de la moral individual la ética social "considera los deberes personales impuestos al hombre en la medida en que es parte funcional de un todo formado por el bien común" (p. 67). e) Por más libre, respecto de toda valoración, que pueda parecer el objeto de las diversas ciencias sociales, distintas de la ética social (sociología, filosofía social, psicología social, biología social, economía social, pedagogía social, sociografía, etc.), en realidad "él representa siempre un valor integrado en el bien común" (p. 75). f) El objeto de la ética social de divide, de modo tripartito, en orden social, orden económico y orden político, los que constituyen tres aspectos inescindibles de una misma realidad viviente de la sociedad perfecta (p. 229).

²⁶ La edición alemana: Sozialethik, mit internationaler Bibliographie. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg-Louvain 1958.

²⁷ Antes de este pasaje transcrito el A. consigna: "La morale sociale appartient ainsi aux sciences réelles, et non pas simplement à une appréciation subjective des valeurs (comme l'entend la moderne morale des valeurs)" (p. 56). Tanto aquí como supra (p. 44) Utz parece tener en vista únicamente direcciones subjetivas y relativistas de la axiología contemporánea.

²⁸ De esta disciplina dice Utz: "Elle est la science des possibilités pratiques au service de l'éthique sociale. Seule l'éthique peut définir ce qui doit être le but social même concret, à poursuivre. La pédagogie sociale monnaie les données de la sociologie au service de l'éthique sociale" (p. 61).

²⁹ En pág. 73 el A. consigna una noción muy confusa de "filosofía social" ("L'analyse ontologique de cette essence [la del hombre] appartient à la philosophie sociale, qui englobe également l'étude philosophique de l'âme humaine (psychologie)").

En la definición de lo social y de la sociedad el A. distingue entre lo social de la sociología que corresponde a una relación predicamental,³⁰ y social de la ética social que sería una relación trascendental. Es la referencia trascendental, e. d. connatural, a un valor moral común la que tiene por efecto conducir a todos los individuos a una acción recíproca consciente. Habida cuenta de tal distinción, Utz asigna a la ética social por objeto "la acción recíproca del hombre, impuesta por un valor moral común, sea que éste provenga a priori del carácter social del hombre o bien de un acto moral concreto por el cual el hombre se empeña" (p. 63).³¹

En la consideración del carácter social del hombre³² merece ser destacada la tesis del A., según la cual no es la dependencia recíproca sino el deber impuesto colectivamente por la naturaleza el que funda ese carácter en sentido propio. La prosperidad material, la cultura y el perfeccionamiento moral importan sendos deberes colectivos (p. 80-93). Ya el Aquinate, sin dejar, por cierto, de atender a los aspectos racional y afectivo de la naturaleza social del hombre, afirma que éste es social en razón de la ley natural e. d. de un mandamiento de orden moral "según el cual es para el hombre un deber impuesto por Dios el de perseguir su fin en comunidad con los otros" (p. 92).

En la tematización del bien común Utz distingue, ante todo, entre el bien común como bien inmanente de los miembros de la sociedad (p. 96-99)³³ y el bien común como bien exterior y como hecho objetivo (p. 94-96) y para determinar la relación entre ambos manifiesta: "Si se hace abstracción de Dios, bien exterior que es fin y sentido de toda cosa, hay que afirmar que el bien común como empresa exterior debe estar al servicio del bien común inmanente" (p. 99). En segundo lugar, en trance de fijar la relación entre bien común y bien particular señala previamente un triple sentido de bien particular: 1º el objeto del obrar individual; 2º el fin supremo de la persona,³⁴ y 3º como función parcial del bien común (p. 101-103). Con respecto a este tercer sentido el A. precisa con pertinencia que "el bien común es mucho más que la "condición" del desarrollo de cada uno: es la perfección de personas libres que

³⁰ Es a la filosofía social a la que incumbe considerar por una abstracción generalizante la relación social precisada en su esencia como relación predicamental (p. 33).

³¹ Con respecto a la definición de "lo social", sea en general, sea como lo social de la ética (p. 38), cabe observar que no resulta bien delimitado el respectivo sujeto de atribución, sobre todo si se repara en el significado asignado a la "sociedad". En ambos casos quién es "*ce qui...*"?

³² Acaso sea discutible la aseveración inicial del A.: "Un problème fondamental de l'éthique sociale, puisqu'il s'agit de démontrer la réalité objective de son objet, est celui du caractère social de l'homme" (p. 76). ¿Cómo un saber *segundo* como la ética social podría demostrar la realidad de su objeto?

³³ El A. da dos nociones del bien común inmanente, de las cuales la segunda destaca sus notas en cuanto objeto de la ética social: a) "La perfection humaine, but commun englobant comme parties les perfections individuelles d'une pluralité d'hommes"; b) "Le bien commun est le bien personnel d'une pluralité d'individus, dans la mesure où il est poursuivi par des moyens mis en commun" (p. 98). En la segunda cabría objetar la inclusión del término "personnel" que resulta fuente de ambigüedad. Si el A. quiere aludir al carácter *inmanente* del bien, sin usar esta palabra, el vocablo "personal", sobre todo en este contexto, no es el más adecuado. Tampoco lo es si pretende subrayar que no es un bien *ajeno* para la persona individual.

³⁴ Vide infra, nota 36 in fine.

tienen entre ellas una relación de reciprocidad" (p. 104).³⁵ E infra (p. 105) agrega que el bien común, como el bien personal de todos realizado diversamente en cada uno, "prima siempre sobre el bien del individuo comprendido como parte del todo".³⁶ Con esta primacía se conjuga la distinción real, aunque no absoluta, entre ambos bienes (ibid.). A este propósito Utz interpreta la tesis tomista (II-II, a. 7 ad. 2) sobre la diferencia específica entre bien común y bien particular en el sentido de que por el segundo el Aquinate entiende el bien perseguido por el individuo con medios libremente escogidos, e. d. la primera acepción de bien particular; en cambio, si se trata del "bien particular en el sentido del bien de la parte incorporada y subordinada al todo, no hay más diferencia esencial. El bien del todo es al mismo tiempo el bien de las partes" en un sentido analógico (p. 108). Para el A. el bien común es analógicamente común en cuanto el bien de cada uno está, en efecto plenamente incluido en el bien común, por lo cual para pasar del bien común al bien particular no es menester añadir un nuevo bien (p. 110).³⁷ Finalmente, el bien común es forma esencial de la sociedad o constitutivo formal de ésta (p. 113-114)³⁸ y a la vez norma del derecho (p. 116-1120).

Para determinar el contenido del bien común en tanto que fin de la sociedad Utz comienza por aludir a Dios como "*bonum commune extrinsecum*" del universo y al bien común como bien inmanente de toda la creación (p. 121-23), y luego se ocupa del "*bonum humanum*" como bien común de todos los hombres (p. 123-127). En oportunidad de fijar el sentido preciso de este "*bonum humanum*" Utz define su posición contra la teoría que considera al individuo como sometido al bien común y a la persona como situada por encima de éste: "Toda esta teoría... no carece ciertamente de sutileza. Pero no corresponde a la estructura moral esencial de la sociedad. De nada sirve aquí pretender apoyarse sobre San Tomás, pues es imposible encontrar en él ni el menor rastro de estas distinciones" (p. 124). No es posible excluir del dominio social el carácter de persona, que es el elemento más profundo del hombre (ibid.).

³⁵ No me parece de igual pertinencia la siguiente afirmación del A.: "*Cependant, vue à partir de l'individu, la soumission au bien commun est toujours "condition" de la perfection personnelle*" (p. 104. El subrayado es del A.). No es legítimo reducir a *condición* de la perfección personal la sumisión al bien común, a no ser que se dé al término una acepción distinta de la obvia. Es menester recordar que la relación entre bien común y bien particular se da, ante todo, en la línea de la finalidad.

³⁶ El A. restringe luego el sentido de este aserto, indicando que éste concierne a la relación del hombre en tanto que ser social, e. d. parte de un todo, con este todo, pero que "si se considera el bien particular en el sentido de la ética individual, e. d. como fin supremo del obrar humano, es evidente que la primacía retorna entonces a este bien particular" (p. 105). Aquí Utz parece olvidar que Dios es también "*bonum commune*", como se halla reconocido en p. 94; 121-122. Con la tesis sobre Dios como Bien Común choca, asimismo, la siguiente aseveración, por lo menos ambigua: "...la fin suprême de l'homme, qui est la recherche de sa perfection personnelle" (p. 102).

³⁷ Llama la atención el hecho de que el A. interprete en términos de analogía de proporcionalidad propia la universalidad analógica del bien común en cuanto incluye los bienes particulares de cada uno (p. 108), y no apele a la doctrina del todo y las partes. S. Ramírez, a quien cita el A. (p. 110), parece entender en otro sentido el carácter analógico del bien común.

³⁸ Que la forma esencial dependa del fin —el bien común— no autoriza a identificarlos. Además, S. Ramírez, citado por el A. (p. 113 nota 16), sostiene que la forma de la comunidad política —no se ocupa de otro tipo de sociedad— es la autoridad o el poder como fuente y principio propio de la ley (op. cit. p. 41-42).

Al mismo tema del contenido del bien común pertenece lo "justo social" que el A. en relación al Estado, y no a una forma social cualquiera, determina del siguiente modo: "Consiste en las condiciones económicas, culturales y morales de la sociedad humana exigidas *hic et nunc* por el fin que es el bien común" (p. 128). Ya, al mostrar el carácter dinámico del bien común, el A. se ha referido al deber concreto y sin cesar diverso ante el cual se encuentra cada sociedad a cada instante y admite que se lo pueda llamar el "bien común concreto". Pero advierte que no se trata del bien común propiamente dicho, que concierne siempre al fin supremo, sino de la justicia social a promover, e. d. "de este estado común interior que debe ser realizado concretamente *hic et nunc* por causa del bien común" (p. 115).³⁹

La realización del bien común es examinada a la luz de una fecunda distinción entre el bien común como principio de organización y como valor común e ideal humano común (p. 131). A esos dos aspectos corresponden respectivamente la justicia social y el amor social como disposiciones subjetivas realizadoras: "Justicia social y amor social en el sentido moderno tienen una común raíz en una virtud del bien común que debe ser tanto justicia como amor y que es requerida por la naturaleza social del hombre" (p. 163).⁴⁰

Para el A. hay, con relación a la sociedad, una doble autoridad: 1º) una que es anterior a la sociedad y constituye el bien común como principio formal de ésta y como su norma jurídica fundamental; 2º) otra, interior a la sociedad y encargada de dirigir una sociedad existente en la realización del bien común (p. 164-165). Y teniendo en cuenta ambas autoridades, propone la siguiente definición: "La autoridad jurídica es el poder de mando eficaz que impone obligatoriamente a una sociedad el bien común o lo justo social" (p. 167). Y fija, por último, la relación entre ambas en estos términos: "La autoridad interna de la sociedad es constitutiva de ésta por participación en la autoridad anterior a la sociedad" (p. 176).

A propósito del "actuar social"⁴¹ Útz dedica finos análisis al tema de la responsabilidad colectiva y aborda luego el principio de subsidiaridad para iluminar la estructura de ese actuar (p. 178-203).

³⁹ Estimo que la relación entre bien común y lo justo social debe ser establecida distinguiendo, por una parte, entre bien común en abstracto y bien común concreto y, por otra parte, entre lo justo social en abstracto y lo justo social concreto. En segundo lugar, además de lo justo social como un todo —es la óptica del A.— hay lo justo social en particular. En tercer lugar, el respectivo bien común es lo justo objetivo por antonomasia en la línea de la vida política.

Hallo también objetable la noción de p. 131, in medio, en cuanto deja influir en la determinación de lo justo social la concepción moderna del Estado constitucional con su tendencia aneja a juzgar no ya según normas absolutas, sino según la libertad de conciencia de cada uno.

⁴⁰ Lamento no poder, por razones de brevedad, mencionar aspectos muy interesantes de sendos análisis histórico-doctrinales de los conceptos de justicia social y de amor social (p. 139-163).

⁴¹ Cf. p. 189: "Par acte social, on entend l'acte humain dans la mesure où il a un rapport avec le bien commun".

No parece muy feliz en su formulación el siguiente aserto del A.: "Ce n'est donc pas la société qui agit, mais c'est toujours l'individu, par rapport à l'objet de la société, qui est le bien commun" (p. 178). En este pasaje deben anotarse dos omisiones: la primera, que la sociedad en cuanto multitud ordenada es capaz de una "operatio totius" (cf. S. Thomas, In X Ethic. I, lectio 1, ejemplo del ejército). Se ha omitido considerar, en segundo lugar, que el individuo, en cuanto agente de una acción social, obra siempre como miembro del todo social.

En la definición de la naturaleza de la cuestión social Utz no incurre en ninguna unilateralidad; por el contrario, en conexión con las ideas ya elaboradas sobre lo justo social, la define como "la búsqueda de las causas de desorden que paralizan el conjunto social en la realización de lo justo social, y de los medios que permitirán eliminar esas perturbaciones". (p. 204). A su vez un sistema social es concebido como "la sistematización de todos los valores sociales en torno a un valor único tomado como fin y punto de partida prácticos de la cooperación social" (p. 212). Y en cuanto sistema social es analizado el "personalismo" (p. 212 y sgtes.). En contra del "personalismo", tal como se lo concibe hoy en día,⁴² el A. formula algunas objeciones sustanciales (p. 214-217); luego, procura perfilar los elementos típicamente cristianos del personalismo que, a la postre, se reducen a dos datos: uno de principio y otro de experiencia. El primero concierne a la primacía del bien común personal, que constituye la regla primera y suprema de un personalismo cristiano (p. 222-218). Y el segundo concierne al ser humano en su estado concreto, aunque más fuerza a su bien propio que al bien común... A esto se añade otra comprobación que resulta de la vida concreta, a saber que falta el garante intelectual y moral del verdadero bien común personal" (p. 222). Es en razón de estas consideraciones por lo que, según el A., el personalismo arriba a la exigencia "Tanta libertad como sea posible, tanta autoridad como sea necesaria" (ibid.).⁴³

Además de una copiosa bibliografía concerniente a los temas de este primer volumen y de sendos índices de autores y de materias, hay dos preciosos apéndices con los textos, en orden cronológico, de Sto. Tomás sobre la naturaleza social del hombre y sobre el bien común (estos segundos, reunidos por el Dr. Antonio Pierre Verpaalen S.C.J.).

Es de desear que pronto, con la aparición de los restantes tomos, se complete la publicación de esta importante obra.

No obstante las frecuentes referencias al trabajo en innumerables libros y artículos que lo tematizan de uno u otro modo y en los más diversos conceptos, resulta difícil encontrar la elaboración satisfactoria de un concepto que dentro de sus límites precisos encierre ese aspecto tan importante de la vida humana y lo haga así inteligible. Por eso es de celebrar la aparición de un estudio de Remy C. Kwant⁴⁴ que constituye un valioso aporte a esa urgente tarea delimitadora.

Para el A. la definición del trabajo no compete a la sociología, limitada, en virtud de su método, al orden de los hechos; tampoco a la economía, pues si bien el trabajo tiene siempre un aspecto económico y todo sistema laboral

⁴² Lo caracterizan, entre otros rasgos, una vista ontológica, no moral, de la sociedad y de la actividad social; una cierta oposición entre el hombre y el Estado o más generalmente entre el hombre y la sociedad; la consideración del bien común como un valor de servicio en favor del individuo, la de la autoridad como una condición *sine qua non* y, por último, la de la justicia social con su tarea de coordinar los miembros individuales de la sociedad en su libre desarrollo en vista del bien común (. 214-217).

⁴³ En este tema, como en el de lo justo social (ver *supra* nota 14 in fine de esta reseña), el A., mezcla consideraciones de principio con estimaciones concretas —en rigor prudenciales— y, además, en contraste con sus juiciosas observaciones contra el personalismo moderno (cf. p. 214-217), parece concederle demasiado en la determinación de normas concretas *comunes* para la situación contemporánea (vid. p. 221 in fine).

⁴⁴ REMY C. KWANT, O. S. A., *Philosophy of labor*, Duquesne Studies, Philosophical Series, Duquesne University, Pittsburgh, Ed. E. Nauwelaerts, Louvain, Belgium,

implica un sistema económico, sin embargo, el trabajo, en cuanto tal, trasciende el orden económico y muchas de las necesidades humanas comunes a que el sistema de trabajo provee, están allende el dominio de lo económico. Es a la filosofía social a la que incumbe el difícil cometido de esa definición (p. 122-123).

Mas las determinaciones objetivas concernientes al trabajo, incluidas en esa tesis epistemológica, no son establecidas apriorísticamente por Kwant, quien, por el contrario, sólo llega a intentar una definición después de haber descrito su objeto como una paradoja de la existencia humana (cap. I), de haber seguido en sus articulaciones principales la evolución histórica del trabajo (cap. II) y de haber expuesto y criticado el marxismo, como filosofía totalitaria del trabajo (cap. III), todo lo cual integra una excelente introducción de fecunda eficacia metódica. La mostración de algunas notas paradójicas del trabajo, tal como se presenta en la actualidad —libertad y constricción; disponibilidad del mundo y del hombre; riqueza y pobreza; poder e impotencia; creatividad y rutina; sentido y sin-sentido del concepto de trabajo— permite a la vez que suscitar interés por el tema, plantear el decisivo problema: “¿Es la paradoja del trabajo algo que resulta necesariamente de la condición humana, o es únicamente característica del trabajo moderno?” p. 26). Por otra parte, para entender la situación presente, en la que el trabajo ha sido incluso sobreestimado en el caso del marxismo, el A. examina la evolución, en el curso de la cual el trabajo exhibe diversas relaciones con el pensamiento humano: a partir de una etapa en que éste se halla encarnado en la acción y en que la práctica⁴⁵ no es dirigida por la teoría —estadio de la “practognosis” (p. 32)— se desemboca en una convergencia cada vez más amplia de “ciencia” y práctica, que ha originado la actual “scientification” del trabajo (p. 43-61) y la aneja “promoción” del mismo, en punto a su carácter, a su ámbito y a su estatuto social (p. 51-55). (En esta indagación histórica el lector echa de menos, en la alusión a los griegos y a la Edad Media, un estudio de las respectivas teorías sobre el conocimiento práctico en sus diversos niveles y, en particular, de las diferentes “téjnai” o “artes”, incluidas por cierto las “arjitectónai”. Por esta ausencia aparece exageradamente acentuado en la obra reseñada el contraste entre pensamiento —identificado con pensamiento abstracto— y trabajo en la alusión mencionada (p. 34-40). Tal vez, en otra edición ulterior de su libro, el A. pueda llenar esta laguna y brindar una exposición más completa y equilibrada sobre la índole de la “técnica” y sobre sus diversos estratos en el mundo griego y en el medieval). Finalmente, el examen del marxismo, lúcida-mente discernido en su inspiración central, en sus dificultades radicales y en su semejanza con el capitalismo, conduce a la siguiente cuestión: “¿Cuál es el lugar del trabajo productivo dentro de la totalidad de la vida humana? El trabajo productivo, según el marxismo, es el centro absoluto de la vida humana, y esta tesis es una formulación teórica de la actitud capitalista. El hombre está aprisionado, entonces, en un sistema productivo; no se le permite trascender el sistema económico ni en su actividad ni en su actitud íntima... Si rehusamos aceptar esta filosofía, debemos rehusar aceptarla en todas sus formas. La supremacía de la vida económica y la subordinación de todos los otros valores a esa vida es el mal que nos amenaza en nuestro tiempo. El co-

⁴⁵ El A. emplea el vocablo “practice” para designar en general el dominio en el que ciertos conocimientos son aplicados al ejercicio de habilidades humanas, tales como la producción de bienes o servicios profesionales (p. 58, nota 33).

munismo es la forma extrema de ese mal. El trabajo debe ser integrado en la vida humana, y ésta no debe ser sacrificada al trabajo" (p. 90-01).

En trance de ofrecer una definición del trabajo el A. registra, como punto de partida, que los representantes de la economía clásica y Marx tienen, en cierta medida la misma noción: es la producción de comodidades —o de bienes— materiales (p. 94-96). Pero estima que esta noción no es aceptable, porque, ante todo, el trabajo productivo implica muchas actividades humanas y, además, muchas actividades que intervienen en el proceso de la producción no pueden ser reputadas trabajo productivo si se repara en su naturaleza. Incluso ocurre que todas las actividades ejecutadas como trabajo son a veces cumplidas sin ser trabajo en sentido estricto (p. 94-106). Por eso sugiere interpretar la realidad del trabajo en términos de "situación", e. d. de ese modo típicamente humano de "ser-en" o de "estar-en" (p. 107). Así la "situación-de-trabajo" es "la implicación de una actividad humana en un sistema de provisión de bienes o de servicios (p. 109; 112). Y la actividad humana debe ser reputada trabajo en cuanto está implicada en un sistema tal (p. 112), y porque "es cumplida dentro de un orden de derechos y de deberes en el que el individuo está colocado, y por ello no es expresión de una libertad completa. Del individuo que trabaja dentro de una situación laboral se espera que haga lo que es requerido por el orden social del que forma parte (p. 116).⁴⁶ Ahora bien, el concepto de "situación-de-trabajo" es análogo ya que "la pasividad en la actividad humana y su sumisión a un orden establecido no son las mismas en los diversos servicios y funciones que pertenecen al mismo sistema (p. 116-117). Hay una "situación-de-trabajo" por excelencia cuando la actividad humana es casi enteramente regulada por un plan establecido por otros; esa situación es trascendida en la medida en que el trabajador tiene una función organizadora (p. 116-119). Por otra parte, el trabajo no es, como pretende Marx, el origen de la vida humana; tampoco puede ser identificado con el esfuerzo creativo del hombre. La actividad creativa rebasa el mundo laboral; incluso aquella por la que el hombre construye su mundo de trabajo, es trabajo sólo en sentido lato. "El trabajo en sentido estricto mantiene el sistema y es, por tanto, caracterizado por la regularidad y la rutina" (p. 121). De ahí que el marxismo, al reducir al hombre a trabajador, lo absorbe en un sistema. Contra esta absorción es menester advertir que al lado de actividades que son cumplidas como trabajo, hay otras que trascienden el orden laboral, aun cuando estén implicadas en él en punto a sus aspectos materiales. En la medida en que tienen estos aspectos son más susceptibles de organización dentro de un sistema laboral (p. 122).

La obra concluye con una discusión de ciertas cuestiones prácticas que conciernen a la orientación fundamental del mundo laboral: la organización de este mundo, el problema de la funcionalización y el de la humanización del trabajo, el de la tarea del trabajo productivo y el de la actitud espiritual del trabajador. En cada caso el A. propone con perspicuidad el "status quaestionis", pondera las razones y sugiere, finalmente, una respuesta de equilibrado realismo. Así, p. ej., sobre la primera cuestión asevera que "es difícil ver

⁴⁶ Cf. p. 115: "A labor situation results when a human activity is exercised according to common rules and common customs, when it implies the acceptance of a system of rights and duties which belongs to the general social order, when a human activity can be considered to be a function which has an official social status and which is rewarded according to common custom. It is clear that almost all our human activities have entered to some extent into the labor situation. In so far as this is true, our activities are "labor".

que una organización centralizada del mundo laboral amenace necesariamente la libertad humana. Sólo el tipo de organización que favorezca la supremacía de grupos particulares, amenaza esa libertad, mas no la organización como tal. En nuestro tiempo alguna clase de organización central del mundo laboral se ha tornado necesaria por las razones que ya hemos dado y también porque sin ella un razonable estatuto de vida no puede ser garantizado a la mayoría del pueblo" (p. 134). Sobre la ambigüedad de la funcionalización expresa: "Una función es humana en la medida en que hay un equilibrio entre su actualización y su limitación de potencialidades humanas. Si el carácter parcial, la limitación y la especialización prevalecen en un grado tal que podemos difícilmente reconocer alguna actualización de potencialidades humanas, la función es inhumana" (p. 140). Fue la economía del siglo XIX, basada sobre la "ideología del provecho", la que condujo a una situación en la que el trabajo no estaba ajustado a las potencialidades y a la dignidad del individuo trabajador: "el trabajo llegó a ser a veces inhumano, porque estaba subordinado al provecho... En la pirámide del trabajo cada individuo sirve a otros individuos y a la sociedad. La ideología del provecho intentaba excluir el papel del servicio como motivo, mas ella no es la actitud natural del hombre sino su perversión. El trabajo es por su naturaleza un servicio y el trabajador debe cumplir su trabajo con una actitud de servicio en el alma" (p. 157; cf. p. 140-155). Por tanto es menester percatarse de que es posible superar el orden laboral comunista sólo si se monta uno mejor. "Es harto improbable que ese orden mejor sea idéntico al mundo laboral capitalista que produjo el comunismo. Debemos superar el comunismo superando nuestros propios errores y, en especial, el de la ideología del provecho" (p. 158).

BRAND BLANSHARD, *¿Está la ética en un callejón sin salida?* (Trad. de José Luis González), México Colegio de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México. Cuaderno n° 2, 26 págs.

THEODOR LESSING, *Estudio acerca de la axiomática del valor* (Trad. de Luis Villoro). La misma editorial, 1959, Cuaderno n° 3, 27 págs.

KURT LISSER, *El concepto del derecho en Kant* (Trad. de Alejandro Rossi). La misma editorial, 1959, Cuaderno n° 4, 62 págs.

RUDOLF LAUN, *Derecho y moral* (Trad. de Juan José Bremer). La misma editorial, 1959, Cuaderno n° 5, 30 págs.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, tres ensayos: *El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría*. (Trad. de Eduardo García Máynez). La misma editorial, 1960, Cuaderno n° 7, 20 págs.

Estos cuadernos, pulcra y cuidadosamente editados, corresponden a una serie preparada por el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, que dirige el prestigioso filósofo Eduardo García Máynez, y contienen traducciones de textos importantes y relativamente breves, que aparecen por primera vez en versión española.

El contenido del cuaderno n° 2 corresponde a un interesante artículo de B. Blanshard ("The impasse in ethics and a way out". Univ. of California Press, 1955), en el que el A. discute, con brevedad y pertinencia, ciertas teorías éticas (la "emotivista", la de las actitudes, etc.), que gozan de algún predicamento dentro de los círculos de habla inglesa. En un libro reciente, que será comentado en esta revista, y cuyo título es "Reason and goodness" (Oxford Clarendon Press), B. Blanshard enjuicia con detenimiento, dentro de una más amplia temática, el valor de aquellas teorías.

El cuaderno N° 3 reproduce "Studien zur Wertaxiomatik", de Theodor Lessing (Leipzig, F. Meiner Verlag, 1914), que encierran el siguiente conte-

nido: I. Fundamentos: 1. El problema primordial. 2. Posibilidades de la axiología. II. Del análisis del valor: 1. Acto de conducta valorativa, valor actual y valor puro. 2. Las leyes axiológicas a priori como leyes sui generis.

El título original del trabajo incluido en el cuaderno n° 4 es "Der Begriff des Rechts bei Kant (Reuther & Reichard Verlag, Berlin, 1922), mas en esta edición en español han sido suprimidos los apéndices que tratan sobre el concepto del derecho en Cohen y Görland. El autor, basado en el estado actual del *factum* de las ciencias y de la filosofía crítica, pretende interpretar la ética kantiana, en la que el derecho tiene su lugar sistemático, como un intento de una crítica de las ciencias sociales (p. 8). Esta interpretación supone la distinción entre la ética en el sentido amplio (como ciencia de las leyes de la libertad) y la ética en sentido estricto (como ciencia de la voluntad moral y de la comunidad moral).

El trabajo original de Rudolf Laun ("Recht und Sittlichkeit", Hamburg, C. Boysen Verlag, 1927), corresponde a su discurso rectoral pronunciado el 10 de noviembre de 1924 al tomar posesión del Rectorado de la Universidad de Hamburgo. El A. sostiene que "los mandatos jurídicos son objeto de la auto-legislación o —en otras palabras— que son autónomos (p. 7), en cuanto son aprobados por la conciencia y el sentimiento jurídico (p. 17-18). De ahí que no exista un conflicto entre derecho autónomo y moral (p. 19).

Los ensayos de Leibniz editados en el cuaderno n° 7 están tomados de "Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie", tomo 2, 2da. edic., Leipzig, p. 506 y sgtes. Los títulos de los dos primeros son algo diferentes en la edición original: el primero se titula en ésta "Juris et aequi elementa"; y el segundo, "Méditation sur la notion commune de la justice".

GUIDO SOAJE RAMOS

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Con su *Ensayo*¹, Whyte se propone mostrar al lector cuán deudores somos, en nuestra "era atómica", de ciertas ideas geniales de los clásicos filósofos griegos. Y a fuer de sinceros debemos reconocer que, a través de sus 100 páginas, ha sabido acumular material e ideas suficientes como para esbozar claramente el problema; de modo tal que todo lector potencialmente apto tendrá el camino expedito a su interés.

Al señalar la brevedad de la obra pareciera estarse apuntando hacia lo esquemático de la misma. La cual es cierto; pero también lo es que el tal esquematismo nada tiene de peyorativo: es notable cuánta información ha sabido reunir el autor, junto a un oportuno análisis de los datos aportados, así como de la valoración del atomismo como teoría que intenta dilucidar la estructura íntima de la materia. Luego de un primer capítulo dirigido "Al lector", a fin de señalarle la relevancia del tema, sigue otro, "Atomismo", donde se esboza brevemente la historia de la doctrina. A estos dos capítulos *introdutorios* suceden: la "Historia y Geografía" (9 pp.), y la "Tabla Cronológica", la parte más extensa del ensayo (45 pp.); partes en las cuales ha logrado Whyte, gracias al uso de *Tablas* sintéticas, la abundancia de datos señalada, deteniéndose críticamente en ellos según la relativa importancia de cada uno. De este modo tendrá el lector a mano los hitos demarcatorios de la ruta que va desde Pitágoras, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, hasta los modernos trabajos teórico-experimentales de toda una pléyade de famosos físicos cuyos nombres ha divulgado una literatura de más en más buscada. Las conclusiones a sacar de tales *Tablas* serán objeto del capítulo siguiente, dedicado al "Análisis" de lo expuesto, también él en su mayor parte resumido en breves sentencias. Un capítulo final (7 pp.) intentará señalar el camino de la concordia entre continuidad y discontinuidad, según la disyuntiva que pareciera plantearse en el transcurso de la obra.

Es decir que estamos frente a un trabajo sintético pero equilibrado entre la pura tabulación cronológica y el comentario crítico imprescindible; con lo cual el autor pareciera haber logrado su propósito de llamar la atención hacia el importante tema. Y decimos *pareciera* por cuanto, sin embargo de los elogios que tal esfuerzo merece, el intento de Whyte queda frustrado en buena parte

¹ LANCELOT LAW WHYTE, *Essay on Atomism: from Democritus to 1960*, Edinburg, Thomas Nelson and Sons. 1961.

en razón de pretender quedarse con las ideas *científicas* del atomismo desgajándolo, con demasiada premura, de su originario tronco filosófico. Porque ciertamente que las ideas de Demócrito surgen y fructifican en la filosofía, en el intento de salvar, por un lado, la férrea metafísica de Parménides y por otro, de dar razón del “fenómeno”, del cambio. Esto es, resolver el problema fundamental de la filosofía de la naturaleza: la no contrariedad del ser móvil. Este es el origen del atomismo y toda su expansión posterior comportará siempre un balance entre filosofía y ciencia de la materia. Tan es así que a pesar de la enorme desproporción actual a favor de las ciencias, los científicos vuelven, de tanto en tanto, sus miradas a la Grecia clásica, señalando la conocida línea hereditaria. Ciertamente que Demócrito aplicó su teoría a algunos fenómenos “científicos” simples (dilatación, dureza, densidad, etc.); pero esto no constituía más que eso, una *aplicación* que “salvaba lo aparente”.

Precisamente esa posición fuera de perspectiva de Whyte, le hace despreciar las ideas de Aristóteles acerca de sus *minima naturalia* y pasar, consiguientemente, por encima de sus comentadores clásicos y la Edad Media. Si nuestro autor prestara más atención a lo que tal vez considere como una diferencia sutil, comprendería la importancia de los mínimos naturales frente a los forzados átomos democriteos; esto es, la diferencia entre átomos con un comportamiento peculiar, átomos con “personalidad” —si se nos permite—, frente a átomos intrínsecamente inertes. Que no es sino lo que viene señalando, sin saberlo, la ciencia moderna al profundizar más y más en la estructura de la materia. Y lo dice sin decirlo Whyte al apuntar que “recent work has suggested that what marks a «fundamental» particle is not its physical indivisibility, but the possession of a definite set of *fixed parameters* [...] and no internal *variables* that might represent changes of inner structure. For a fundamental particle must be incapable of internal modification [...] A true constituent of physical systems must possess characteristic properties which are *not* functions of position (relatively to other particles) or of time (relatively to events in its neighbourhood)” (p. 24). ¿No está clamando esto por un principio intrínseco de comportamiento, por una natura en sentido aristotélico? La frase: “For the high-energy quantum physics, the classical particle has vanished irretrievably” (p. 26) lo corrobora: la partícula clásica, heredera inmediata del átomo de Demócrito, ya no alcanza como explicación; tal partícula, rígidamente determinada “desde fuera” ya no constituye una realidad en cuanto se la alcanza adecuadamente en su intimidad. Por ello, además, aparece “for undiscovered reasons [...] as «unstable»” (p. 27). Y la “much evidence for this basically anti-atomist view, in which there are no truly discrete entities but only a continuum of transformations” (p. 27); el hecho que “our elementary particles are more elusive than Democritan atoms” (p. 17), todo ello reclama una explicación, una concepción radicalmente opuesta a la de los inertes átomos democriteos. Aquí es donde necesitamos “to infer entities which are not observed” (p. 29), esa natura o esos mínimos naturales que Whyte desestima por “vague and more specialized than the Democritan ideas” (p. 42), cuando la ciencia toda está sedienta de las tales entidades especializadas, arrojando por la borda corpúsculos inertes y desplazables a plena voluntad del operador. Es menester estar ya de vuelta de un mecanicismo que parecerá más cómodo a primera vista, pero que es falso como expresión de la realidad natural.

El estudio de la estructura y comportamiento del ser natural debe constituir el punto de confluencia más fructífero de la labor de científicos y filósofos.

sofos: aquéllos, para lograr la profundidad que metodológicamente les es impedida; éstos, para acabar de colorar en todo su esplendor el fundamental esbozo que de la naturaleza han conseguido (al menos en el aristotelismo tomista).

* En un *Boletín* anterior (SAPIENTIA, 1961, XVI, 199), nuestro entonces colaborador, el Dr. E. J. Mac Donagh, se ocupó in extenso del primer volumen de esta obra², comentario que constituyó su trabajo póstumo en esta revista pues que la muerte lo sorprendió sin que llegara a ver las pruebas de galera. En este segundo volumen se mantiene el alto nivel científico ya notado en el anterior. De las 22 colaboraciones que lo componen sólo daremos una idea en cuanto a su contenido, por razones de espacio.

En el capítulo inicial, A. L. Kroeber ("Evolution, history and culture"), se ocupa de las repercusiones inmediatas del evolucionismo darwiniano en ciertos campos ajenos a la biología, tales como sociología, antropología y filología. El inexcusable problema de las manifestaciones "culturales" (herramientas, fuego, etc.) es analizado por S. L. Washburn y F. Clark Howell ("Human evolution and culture"), para quienes "la singularidad del hombre moderno es el resultado de una vida técnico-social que triplicó el tamaño del cerebro, redujo la cara y modificó muchas otras estructuras corporales", sosteniendo además que las conclusiones que ahora pueden sacarse acerca de las diferencias entre mono y hombre, no difieren mucho de las que expusiera oportunamente Darwin, no obstante las precisiones logradas por el estudio de fósiles cada vez en mayor número. En "The origin of the genus *Homo*", L. S. B. Leakey se ocupa preferentemente de los fósiles africanos y dentro de ellos, del *Zinjanthropus*, que descubriera en 1959 su esposa (¡de Leakey!) en Olduvai Gorge (Tanganyika). La real importancia del *Zinjanthropus* está todavía por dilucidarse, no obstante el lógico entusiasmo de Leakey: su distinción genérica del *Paranthropus* es negada por J. T. Robison, por ejemplo; y la industria lítica que se le adosa, sumamente primitiva, debe ser objeto de mayor estudio. No obstante, es notable, como lo señala el autor, la aparente confirmación de la sugerencia Darwiniana acerca de las probabilidades de ser Africa el hogar primitivo del hombre.

Las relaciones entre historia y evolución merecen la atención de varios autores (S. Piggott, "Prehistory and evolutionary theory"; F. Bordes, "Evolution in the paleolithic cultures"; G. R. Willey, "Historical patterns and evolution in native new world cultures"; R. J. Braidwood, "Levels in prehistory: a model for the consideration of the evidence"; R. M. Adams, "The evolutionary process in early civilizations"). Es interesante notar que Willey señala la evolución esencialmente independiente de la cultura del "nuevo mundo", no obstante los contactos que se hayan establecido con el "viejo mundo".

La falta de un criterio adecuado para distinguir al hombre del resto de los animales se hace patente en el trabajo de C. Emiliani ("Dating human evolution"); y puesto que para el autor "it became apparent that man did not originate by a sudden act of creation, but rather by the normal process of specialization, one of the primary goals of paleoanthropological research has been to date the various stages of human evolution". Consecuentemente se

² SOL TAX (editor), *Evolution after Darwin, v. II: The evolution of man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

ocupará de los medios con los cuales puede lograrse tal cronología, en una breve pero clara exposición (radiactividad, sedimentología, marina, etc.).

Los aspectos culturales y psicológicos de la evolución ocupan varios trabajos (J. H. Stewards, "Evolutionary principles and social types"; R. W. Magoun, "Evolutionary concepts of brain function following Darwin and Spencer"; W. Horsley Gantt, "Pevlov and Darwin"; E. R. Hilgard, "Psychology after Darwin"; M. Critchley, "The evolution of man's capacity for language"; etc., etc.). En el trabajo de Critchley aparecen algunas interesantes observaciones con respecto al lenguaje; sin embargo, resulta extraña, por gratuita, la afirmación que "when man first appeared on the earth, as in the middle and late Pleistocene periods, perhaps only some of the newly evolved *Homo sapiens* were endowed with speech", así como sostener que "in the case of hand-skills, too, maybe only comparative few members of *Pithecanthropus* were able to fashion arrow-heads or flints". Si "no "missing link" between animal and human communication has yet been identified", ¿cómo salvar, en perspectiva evolucionista, las afirmaciones anteriores? Eso es falta de seriedad o exceso de imaginación.

El volumen se cierra con una breve colaboración de Charles Galton Darwin, quien renueva sus inaceptables razones y métodos de "Birth control", tema que recrudce en el vol. III, que comentaremos en el próximo *Boletín*.

* Y ahora la palabra católica frente a la teoría de la evolución³. También aquí se trata de una conmemoración del *Origin of species*, a través de varios artículos publicados originalmente en la revista "Thought" en 1959, y ahora reunidos en libro, tal como lo explica el P. Ong en su *Introducción*. Los capítulos que componen la obra son de preciso contenido. A. Wolsky, Profesor de Embriología Experimental de la Fordham University, se ocupa, en un documentado trabajo ("A hundred years of darwinism in biology"), de recorrer los hitos histórico-doctrinales que han conducido, luego de Darwin y a través de la macro y la micro evolución, a conformar un panorama realmente nuevo en biología. Su análisis del neo-darwinismo lo conduce a decir que "today the problem is not whether neo-Darwinism is right or wrong, but whether it is the only and the universal explanation of the mechanism of evolution or whether other concepts have to be evolved along with it".

Luego del impacto de Darwin en la ciencia, aparece la implicación filosófica correspondiente, a cargo de J. Collins ("Darwin's impact on philosophy"). Constituye éste, sin duda, el trabajo más importante del volumen, no sólo por su extensión (70 pp.) sino especialmente por el tema en sí y el desarrollo claro y preciso que le impone su autor. Concordando con el juicio de Royce ("With the one exception of Newton's «Principia», no single book of empirical science has ever been of more importance to philosophy than this work of Darwin's"), se ocupa Collins de examinar la influencia que ha tenido la obra de Darwin en algunos filósofos notables de la época, especialmente Spencer, Chauncey Wright, Charles Peirce, Bergson, etc., hasta llegar al "humanismo evolucionista de J. Huxley" (p. 85). La exposición y el análisis de los resultados hace notar inmediatamente "la variedad de respuestas filosóficas provocadas por los hallazgos evolucionistas de la biología" (p. 96). Si-

³ W. J. ONG, S. I. (editor), *Darwin's vision and christian perspectives*, New York, The Macmillan Co., 1960.

tuación lógica, por cuanto “los datos y teorías científicos no engendran, por sí mismos, una determinada conclusión filosófica”, haciendo necesario distinguir tal conclusión —si la hay— de todo proceso o descripción psicológica y cultural afectado por el evolucionismo. Lo cual no significa restar toda importancia filosófica a tal doctrina científica, sino que el filósofo ha de ser cauto tanto en la estimación de los datos aportados como en su asimilación al plano de la explicación filosófica.

En una “Note on theology and evolution”, el P. R. W. Gleason señala brevemente los problemas que aun faltan resolver con respecto al relato del Génesis referente al origen del hombre. Otra breve pero interesante contribución es la del P. V. C. Hopkins (“Darwinism and America”), donde señala cómo el ambiente económico-social de los Estados Unidos de Norte América (todavía a E.E. UU. se reduce América para los norteamericanos) hacia la época del *Origin of Species*, favoreció su difusión: “The American business scene in the seventies and eighties of the nineteenth century, with its Vanderbilts, Goulds, Drews, Fisks, bore a close resemblance to the world Darwin had described. It was an era of intense competition in which the prizes went to the strong and, in many cases, the unscrupulous. It is not surprising that, while the average businessman was not given to rationalization, the ideas put in circulation by Darwin and Spencer should have been made use of by more reflective among them. Rockefeller echoed them in a speech when he explained to his hearers that the growth of a large business was merely «the survival of the fittest»”.

El broche a todo este panorama evolutivo será puesto adecuadamente por el P. Ong: las varias perspectivas hasta ahora estudiadas serán completadas por la visión histórica, no ya del evolucionismo biológico sino, tomando motivo de éste, del evolucionismo cósmico total, incluso del hombre como ser histórico. Es decir, se trata ahora de la antiquísima, si que de tanto en tanto renovada disputa, acerca de las teorías lineal o cíclica de la historia, donde “el mito del eterno retorno” queda descalificado en la visión cristiana del cosmos.

Consecuentemente, dentro de su brevedad (150 pp.), se trata de una obra críticamente concisa y recomendable.

* Conocen ya nuestros lectores la benemérita colección “Publications in Medieval Science” de la Universidad de Wisconsin. A las obras ya reseñadas (cf. SAPIENTIA, 1960, XV, 225 y 1961, XVI, 128) agregamos ahora, reunidos en un volumen, dos obras de Galileo⁴ muy importantes para comprender su evolución que culminará en sus *Discorsi... intorno a due nuove scienze*, de 1638.

En *De Motu*, se reúnen las notas de un curso que diera Galileo en Pisa entre 1589 y 1592. Las denominamos *notas* en razón de que el manuscrito original presenta tan gran cantidad de correcciones y reelaboraciones que indican no se trata de una obra destinada a la imprenta. No obstante, el traductor, I. E. Drabkin, ha creído conveniente limitarse a traducir el manuscrito original, recogiendo en un *Apéndice* y en notas al pie de página, algunas de aquellas enmiendas. Pero además ha *introducido* su versión acotando las ideas prin-

⁴ GALILEO GALILEI, *On Motion and Mechanics*, Madison, The University of Wisconsin Press, ‘Publications in Medieval Science, nº 5’, 1960.

cipales que desarrolla Galileo, y ha señalado en las notas las referencias que a los textos de Aristóteles hace aquél, y según la notación de Bekker. *De Motu* trata especialmente de la caída libre, de la aceleración en el plano inclinado y del movimiento de proyectiles; marcando este tratadito un período de transición en su autor, que va paulatinamente abandonando su primitivo aristotelismo a medida que la experimentación científica lo compele. Un ejemplo típico lo constituye el problema del “lugar natural”, que conserva Galileo en el cuerpo de la obra, pero que corrige prontamente en sus enmiendas, señalando ahora que sólo es natural el movimiento descendente (¡Gravitación!), apuntando que el movimiento según un plano horizontal no será entonces ni natural ni forzado, pareciendo preludiar en la discusión el movimiento inercial. Otro ejemplo digno de consideración lo constituye el movimiento de proyectiles, con solución claramente anti-aristotélica, pero sin llegar a formular correctamente la ley correspondiente.

El tratado siguiente, *Le Meccaniche*, es menos importante que el anterior. Se trata de unos *apuntes* que hiciera circular Galileo entre sus alumnos y colegas interesados. No obstante, dice bien el traductor, Stillman Drake, que “even if all the pieces of the puzzle were separately available in the works of Aristotle, Archimedes, Pappus, Philoponus, Jordanus, and others; even if some had been assembled correctly by Tartaglia, Guido Ubaldi, Benedetti, and Stevin, a coherent and illuminating exposition of the foundations of mechanics can scarcely be said to have preceded it”. Porque si la obra materialmente aparece como una recopilación de otros autores, formalmente introduce Galileo ideas nuevas, tal como la relación entre la fuerza de equilibrio y la fuerza capaz de provocar el movimiento —lo cual conduce a la relación entre la estática y la dinámica—; o bien su clara comprensión que sus máquinas simples sólo comportan una diversa aplicación de la energía y no pueden crearla. Este descubrimiento importaría, según Drake, el primer atisbo del principio de conservación de la energía.

* Nuevamente es Stillman Drake quien nos ofrece otro tratado de Galileo,⁵ “el menos familiar hoy de sus trabajos científicos”, en contraposición a lo que ocurriera con su primera edición (1611), agotada en muy pocos meses. La presente edición constituye una impresión facsimilar de la antigua traducción de Thomas Salusbury de 1663: *A / Discourse / Presented / to the Most Serene / Don Cosimo II. / Great Duke / of / Tuscany, / concerning / the Natation of Bodies Vpon, / and Submersion in, / the Water. / By Galileus Galilei: Philosopher and / Mathematician unto His Most Serene Highnesse.*

Originado en una disputa pública con Lodovico delle Colombe, encierra este *Discurso* dos valores fundamentales, puesto que, por un lado, constituye la primera publicación del pisano (1612) en el terreno de la física experimental, precisamente donde su nombre adquirirá merecida fama; y por otro, aparecen en la obra ya las líneas maestras que conformarán luego el “método galileano”: recurso constante y fundamental a la experimentación, sistematización de los datos y experimentos claros y sencillos. Súmamente interesante resulta la confrontación del *Discurso* con el *De Motu* (vid. supra) especialmente, donde se destacará claramente la influencia de la hidrodinámica sobre la mecánica de Galileo.

⁵ GALILEO GALILEI, *Discourse on bodies in wather*, Urbana, University of Illinois Press, 1960.

La presente edición, pulcra y a gran formato, constituye una valiosa aportación a la historia de la ciencia, al permitir el acceso —especialmente para el lector angloparlante— a un texto extraordinariamente raro. Stillman Drake, haciéndose cargo de las dificultades que puede significar una versión tan antigua, se ha encargado de aclarar algunos pasajes con una lista de correcciones textuales, donde, entre otras cosas, sugiere lecturas correctivas o explicatorias del texto.

* En cuarenta pequeñas pero bien aprovechadas páginas presenta Buchdahl⁶ la influencia que en su tiempo, el siglo XVIII, tuvieron Newton y Locke: “Newton’s and Locke’s *obiter dicta* became so influential because they seemed to express the new spirit in both science and philosophy, emerging from the ‘shadows’ of the Middle Ages and the more recent period of ‘humanism’, with its emphasis on the greatness of ancient Greece and Rome and their more literary achievements”; espíritu que para el caso era el del mecanicismo físico conjugado con el empirismo de la época. Panorama que cambia no mucho después por obra de las tendencias racionalistas, tanto inglesa como continental. Una selección de *textos* (60 pp.) sirve al autor para iluminar lo brevemente expuesto.

APÉNDICE. En este apéndice comentaremos brevemente obras de contenido predominantemente científico, pero que interesarán al lector especializado.

* Entre el puro *texto* de física, dedicado a la enseñanza de hechos, leyes y teorías; y las *historias*, con su secuela de nombres, fechas y descubrimientos, Gamow⁷ ha elegido un camino medio: “The aim of this book is to give the reader the feeling of *what physics is*, and *what kinds of people physicists are*, thus getting him interested enough to pursue his studies by seeking out more systematically written books on the subject” (Prefacio). Por ello ha titulado tan acertadamente su obra como *Biografía* de la física: he aquí la física *viva*, la física construida por los físicos, las ideas en el condigno marco de sus ideadores. Así, se “biografían” los temas y autores fundamentales en la historia del quehacer físico, desde el remoto e inseguro momento en que comienza a preocuparse el hombre por el conocimiento de la naturaleza, hasta llegar el asombroso panorama contemporáneo. Esa restricción a líneas y nombres fundamentales, le permite a Gamow llenar con comodidad su cometido según un relato amplio, sin los apuros de quien quiere acumular el mayor número posible de datos. Tan cómodo trabaja el autor que junto al desarrollo específicamente científico puede permitirse agregar la anécdota, ambientar el descubrimiento a la teoría y, sobre todo, salpimentar el conjunto con el dicho oportuno, el chiste grato, la “ilustración del autor” o la interpretación que por absurda, destaca aun mejor la idea “seria” a que se quiere apuntar.

Gamow señala, al fin de su prefacio, que su intención primaria al escribir esta obra, es que el lector se decida a proseguir el estudio de la física. Añadimos que se trate o no de un principiante, se intente o no profundizar esa ciencia, no podemos menos que recomendarle la lectura de esta biografía:

⁶ G. BUCHDAHL, *The image of Newton and Locke in the Age of Reason*, London, Sheed and Ward, “Newman History and Philosophy of Science Series, n° 6”, 1961.

⁷ G. GAMOW, *Biography of Physics*, New York, Harper and Bros., “Harper Modern Science Series”, 1961.

con ello logrará, si no es físico, una clara idea de la física lograda por deliciosa vía; y si ya conoce la disciplina, saboreará mejor aún el libro en manos.

* La conocida obra de Mary E. Weeks⁸ —que ya se ha convertido en clásica en su tema— aparece ahora en su sexta edición. Para el lector no familiarizado con la misma, señalamos que se trata de una amplia relación de datos, anécdotas, biografías, epistolario, etc., referente todo al conocimiento y descubrimiento de los denominados elementos químicos, desde las primeras e inseguras noticias que de ellos aparecen en los más antiguos documentos (tan difíciles de interpretar en este caso particular), hasta los que artificialmente están preparándose en los modernos laboratorios de física nuclear (la autora llega a mencionar hasta el nº 102, pero ya la literatura anuncia el 103). Obra amplia (casi 1000 pp.), lujosamente impresa y profusamente ilustrada, sea con fotografías de los autores nombrados como con instrumentales clásicos o facsímiles de antiguos tratados; plena de erudición, donde el resultado científico aparece enmarcado en su contexto histórico-humano, no faltando, junto al dato suficientemente apuntalado con abundante bibliografía, el hecho curioso o la nota sorprendente. Obra, en fin, que continúa siendo la referencia obligada en el tema.

Anotemos, de paso, que la opinión de la autora con respecto a Aristóteles cambiaría si se detuviera a leer *De Caelo*, III, 3; 302a. 15, donde el Estagirita define el elemento de modo asombrosamente análogo a como lo hará Boyle ¡veinte siglos después! Y si se equivocó Aristóteles al señalar como elementos a aire, tierra, fuego y agua, no menos cierto es que Boyle se negó a indicar explícitamente cuáles eran sus elementos; y Lavoisier, un siglo después, todavía incluirá en su *Tabla* a luz y calórico como tales.

* Bienvenida ha de ser, sin duda, esta segunda edición de la conocida obra de Bondi.⁹ Escrita a fin de reivindicar el derecho a existencia de la cosmología (científica) como rama de la física, el autor la ha subdividido en tres partes. En la primera, introducoria, se sitúa brevemente la cosmología dentro del ámbito de la física, señalando la singularidad del objeto de aquella, el *universo*; pasando luego al análisis del “principio cosmológico”. En la segunda parte se acumula toda la “evidencia observacional” de que se dispone actualmente; aquí se introducen en esta segunda edición todas las correcciones de nuevos valores, así como la solución acerca de la formación de núcleos, y los avances de la radioastronomía. En la tercera parte, la mayor del volumen, se hallarán expuestas las principales teorías cosmológicas, con gran claridad e imparcialidad, sin dejarse llevar el autor por una exagerada defensa de su propia teoría del estado estacionario. Un capítulo final sobre el estado actual de la cosmología, ha sido redactado de nuevo como para abarcar sumariamente los cambios ocurridos entre 1950 y 1960.

* Luego de la obra de Bondi, una aplicación original pero discutible de la teoría del estado estacionario. En su obra Kapp¹⁰ se propone lograr un esquema cosmológico (científico) lo suficientemente amplio para dar cabida

⁸ MARY ELVIRA WEEKS, *Discovery of the elements*, edited, with a chapter on elements discovered by atomic bombardment, by H. M. Leicester, Easton, Journal of Chemical Education, 6th. ed., 1960.

⁹ H. BONDI, *Cosmology*, Cambridge, at The University Press, 2nd. ed., 1960.

¹⁰ REGINALD O. KAPP, *Towards a unified cosmology*, New York, Basic Books, 1960.

en él al conjunto de los datos hasta ahora conocidos en el dominio de la física; es decir, lograr una "unificación cósmica" de los fenómenos fundamentales de materia, energía, origen de las galaxias, atracción gravitatoria, etc. Para lo cual parte de dos ideas fundamentales: en primer lugar, será necesario hallar puntos de partida, axiomas lo suficientemente indefinidos como para otorgarles la versatilidad necesaria a fin de que puedan entrar en ellos los datos bien fundamentales de las físicas relativista y nuclear especialmente. Ello lo lleva a postular el "Principio de suposición mínima": "En física, la suposición mínima siempre constituye la verdadera generalización" (p. 32); enunciado que será expresado variadamente en otros lugares, pero siempre intentando liberar a la física de un lenguaje demasiado restrictivo, impidiendo se la limite con una especie de código civil coartante: "for the physicist there is no such thing as a Cosmic Statute Book" (p. 38).

Armado con esta medida rasadora, entra Kapp a discutir (II Parte) las teorías (o mejor, hipótesis) acerca del origen y evolución de materia y energía. Se pronuncia a favor de la teoría del estado estacionario de Bondi-Gold-Hoyle como la más adecuada a su "Principio de suposición mínima"; pero con una importante corrección: no sólo admite la "creación" continua de materia sino que agrega la "desaparición" (aniquilación) también continua de aquélla. Tal "Hipótesis de la simétrica impermanencia de la materia" le conduce a muy graves dificultades, como sospechará nuestro lector. Que señale Kapp que creación y aniquilación de materia deben ser considerados sucesos no causados, en el mismo sentido en que es no causado una desintegración radioactiva —y aun cuando aceptemos la habitual convertibilidad de los términos causa-determinación en la literatura científica— no resuelve la situación, ni mucho menos. Es, sin duda, esta segunda parte, la más discutible en cuanto a la interpretación de los hechos, pero al mismo tiempo no puede dejarse de reconocer la agudeza del autor en sus respuestas.

Aceptado lo que antecede, pasa Kapp a aplicarse a dos problemas fundamentales, cuales son el origen y evolución de las galaxias (III Parte) y la cuestión sobre la gravitación (IV Parte); donde las disensiones reaparecerán al no haberse resuelto satisfactoriamente las cuestiones planteadas en la II Parte. Especialmente cierto será esto con respecto a la nueva teoría de la gravitación que propone el autor, ya que no es fácil ver la concordancia que quiere establecer entre la "Hipótesis de la simétrica impermanencia de la materia" y el espacio curvo que postula la relatividad. La V Parte está constituida por una serie de *apéndices* referentes a temas desarrollados en el texto.

Obra indudablemente original en su concepción y en ciertas soluciones, no creemos que sea fácilmente aceptada en el campo científico; pero sí pensamos que tampoco será fácilmente dejado de lado.

* Abarca este volumen ¹¹ las conferencias dadas por Sir Oliver Lodge en 1887 acerca de la historia de la astronomía (que de eso se trata específicamente). Pero 1887 es ya una fecha demasiado alejada de 1960; sin embargo la obra conserva mucho de apreciable. En primer lugar, su autor era una autoridad en la materia y un claro expositor de ideas científicas; en segundo lugar, mucho de lo dicho entonces continúa siendo cierto, al menos históricamente. Finalmente, la obra es una rica fuente de datos e ilustraciones

¹¹ OLIVER LODGE, *Pioneers of Science*, New York, Dover, 1960.

que, frecuentes como eran en aquella época, han acabado siendo una rareza apreciada por el actual historiador de la ciencia. Si quisiéramos destacar algunos capítulos, señalaríamos los tres dedicados a Newton y los correspondientes a la fase "moderna" de la astronomía, con los trabajos de Bradley, Lagrange, Laplace y Herschel especialmente. Y anotamos la prudencia con que trata Lodge el espinoso asunto de Galileo y la Inquisición.

* Entre las innumerables obras dedicadas a la exposición simple de los principios de la teoría atómica científica, este de Feinberg¹² ha de gozar de cierta preferencia de los lectores. Convencido de que "for better or for worse, for richer or for poorer, *in peace or in war*, the destinies of the atom and the Human Race are now insolubly wedded", expone el autor en simple pero agradable —y a las veces, gracioso— estilo el problema del origen y desarrollo de la teoría atómica, hasta su eclosión más aparente en la obtención y utilización bélica y pacífica de la energía atómica. El trabajo es tan completo que además del temario consabido, insiste Feinberg en el aspecto *humano* del "problema atómico"; y además de los últimos capítulos dedicados al átomo y a la raza humana en la paz y en la guerra, recoge en uno de los *apéndices* una serie de consejos para el caso de un ataque atómico. Los otros dos apéndices los dedica a describir sucintamente las "herramientas atómicas" (detectores, cámaras de Wilson, aceleradores, etc.), y a un glosario de términos técnicos.

De propósito señalamos al comienzo de la bondad *científica* del libro: efectivamente, en cuanto se aparta el autor de tal senda, demuestra ignorancia del sentido de las especulaciones griegas acerca de la estructura de la materia, ignorancia que culmina al referirse —por poli-interpósita mano, evidentemente— a Aristóteles, a quien entre otras cosas, lo hace responsable de la demora sufrida por la teoría de Demócrito al sostener [defendiendo a Anaxágoras! (p. 11), la infinita divisibilidad de la materia. Asimismo, impugna al Estagirita por la adopción de sus cuatro elementos, pero pierde la oportunidad de *aprender algo* por no leer *De Caelo*, III, 3 (cf. nuestro comentario a la obra de Weeks, *supra*). Y por supuesto que el climax se alcanza al referirse a la *materia prima*, de la cual Feinberg tiene un grosero concepto substancialista (Cf. también *hyle* en el glosario). Por lo demás, referimos al lector a nuestras críticas al respecto sobre las obras de Weeks y Whyte. Como dato curioso, hallará el lector referencias —y facsímil de correspondencia— acerca del peregrino intento del físico Ronald Richter sobre fisión termonuclear en nuestro país en 1951.

* Entre el fárrago de *Textos* que surgen constantemente sobre "física atómica", consideramos este de Wehr y Richards¹³ uno de los mejores que hemos tenido entre manos. Los autores han planteado, sin concesiones al "facilismo" pero también con gran claridad y paso a paso, el problema del atomismo de la materia, de la electricidad y de la radiación (cc. I-III), para pasar entonces al modelo de Rutherford-Bohr (c. IV), la relatividad (c. V), rayos X (c. VI), ondas y corpúsculos (c. VII), el atomismo del estado sólido

¹² J. G. FEINBERG, *The story of atomic theory and atomic energy*, New York, Dover, 1960.

¹³ M. RUSSELL WEHR and J. A. RICHARDS, *Physics of the atom*, Reading (Mass.), Addison-Wesley Publishing Co., 1960.

(c. VIII), radioactividad y física nuclear (cc. IX-XI), acabando en los rayos cósmicos y las partículas elementales (c. XII). El tratamiento es claro, siguiéndose en gran parte la cronología de los hechos y valorando en cada caso lo que de real aportación existe en ellos. No obstante, téngase en cuenta que se trata de un *texto* para estudiantes que ya conocen física clásica y los elementos del cálculo diferencial e integral. Señalemos que los autores repiten, de enésima mano, acerca de la importancia de Demócrito y sus átomos, contraponiéndolo a la "materia continua" de Aristóteles y su concepción de la misma como "one primordial stuff which was the habitat of four elementary principles"; errores que no por repetidos lo son menos.

* Reune el presente volumen¹⁴ las conferencias organizadas por la *Society of the Sigma XI* y la *Research Society of America* en el bienio 1957-58. Con lujosa presentación aparecen trece trabajos escritos por científicos de nota en sus respectivos dominios, cada uno de ellos resumiendo el estado actual de un problema científico. Por razones de oportunidad, seis de esos trabajos están íntimamente relacionados con el "Año Geofísico Internacional": la causa de la formación de montañas (A. J. Eardley), la inestabilidad del nivel del mar (R. J. Russell), el desarrollo geofísico de los continentes (J. T. Wilson), los comienzos (C. M. Jansky, jr.) y desarrollo (G. S. Hawkins) de la radioastronomía. Los restantes artículos pertenecen a diversos temas: el control biológico de los factores químicos del medio ambiente (A. C. Redfield); análisis experimental del comportamiento (B. F. Skinner); un interesante ensayo de antropología química (R. J. Williams) en paralelismo con la antropología física; los debatidos peligros de fumar (E. C. Hammond); los virus como causa del cáncer (J. W. Beard); el estudio de las partículas "finas" (J. Turkevich); y las interacciones moleculares superficiales entre sólidos (A. C. Zetlemoyer) completan el panorama.

J. E. BOLZÁN

Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

¹⁴ HUGH TAYLOR (editor), *Science in Progress, Eleventh Series*, New Haven, Yale University Press, 1960.

LA FILOSOFIA DE FRAY LUIS DE LEON EN ALAIN GUY *

El mundo de la lengua hispana tiene una deuda de gratitud con Alain Guy, profesor de la Universidad de Toulouse, por su dedicación siempre apasionada y generosa al conocimiento, difusión y profundización del pensamiento español e hispanoamericano. Conocí a Guy en el Congreso de Venecia en 1958, en aquella isla de San Giorgio donde trabamos amistad; después, nos encontramos en Castelgandolfo en la inolvidable entrevista con Pío XII de la que aun tengo bien presente la alegría exultante de mi amigo y, por último, luego de dos años de conocimiento mutuo y correspondencia, guardo en mi corazón el encanto de su hogar de Toulouse, de los suyos, la rama de verbena que me regaló su padre al despedirme y que aun reposa en las obras de Pascal. Después mi Señora de Lourdes, después España y, en especial, Salamanca y la cátedra y el ambiente de Fray Luis de León que volvió a traerme el recuerdo de Guy. Él ha sabido expresar en su libro el espíritu de Fray Luis y responde esta obra, desde la más voluminosa tesis publicada por Vrin, a la necesidad de incorporar de modo efectivo a la cultura francesa, la contribución española; en efecto, “dedicado a la filosofía, expresa, tuve el deseo de revelar a mis compatriotas al maestro León . . . , pero ceñido al aspecto metafísico y de Historia de la Filosofía” (p. 76); en este sentido, es necesario colocar el pensamiento de Fray Luis y de muchos españoles “en el desenvolvimiento general de la filosofía”. En Fray Luis, internamente a su filosofía, existe una filología que debe ser develada para comprender su pensamiento ya que, en el fondo, hay, en él, “una verdadera dialéctica de la palabra” o, si se quiere, una “teoría del nombre” de interna significación filosófica; el nombre aparece como un intermediario y, por eso mismo, como la reducción a la unidad de los seres múltiples de “aquí bajo”, reflejo del mundo plenamente real del “más allá”; la palabra es cierta segunda existencia de las cosas, más delicada que la cosa y, por eso, “gracias a la palabra, la criatura podrá realizar su fin, es decir, su participación en todo lo que no es ella, y la donación total de sí a otro” (p. 92). Distingúense los nombres por su “derivación” que indica la significación del particular secreto de la cosa nombrada y distínguese también por su tonalidad auditiva y por su figura que expresa la construcción exterior cargada de simbolismo como el supremo nombre de Yahweh en cuya complicada estructura sigue pacientemente Guy al pensamiento de Fray Luis quien, con morosa paciencia, va resolviendo las objeciones y las dificultades en el problema de los nombres, como, por ejemplo, el que se sigue de la inadecuación de las palabras aplicadas a Dios y, al mismo tiempo, de la necesidad que tiene el

* *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, 323, pp., Introducción de Pedro Sainz Rodríguez, trad. de R. Marín Ibáñez, Ediciones Rialp, Madrid, 1960.

hombre de poseer cierta imagen de Dios imperfectamente expresada en el nombre hasta que sea innecesaria en la visión cara a cara. Pero en la misma imposición de un nombre a Sí mismo (como hace el Señor) hay una prefiguración de la encarnación pues "tomar un nombre es aproximarse a la condición humana" (p. 127); y, entonces, se ve claro cuál es el *oficio* del nombre que corresponde a un "sentimiento enérgico de la unicidad de cada cual en el puesto original que se le ha confiado" (p. 133); más aun, "la perfección de las criaturas consiste en semejarse lo más posible a su Creador, Dios; la característica de Dios es encerrarlo todo en sí; la perfección de las criaturas reside, pues, en contener todo en ellas, es decir, en realizar la unidad, *y el nombre permite justamente al hombre... realizar este fin, "porque el nombre pone en nosotros las cosas"*¹ (p. 138); de aquí se sigue el universal *concierto* unificado y armónico de los seres, fraternidad del todo, merced a estos "sustitutos espirituales de las cosas" que son los nombres, la palabra, dirigida únicamente al hombre.

Más abajo, por así decir, se desarrolla la dialéctica de la paz, en cuanto la vida, para Fray Luis, es búsqueda y logro de la paz que es "todos los bienes" poseídos, de acuerdo a la ascendencia hebraica de la palabra "paz": tranquilidad y orden, acuerdo consigo mismo, con los otros y con Dios; la paz consigo mismo a la cual se reducen la libertad y la gracia ya que todos los modos deben reducirse a la unidad, a pesar del fracaso de los filósofos intelectualistas y sensualistas. Pero la paz tiene sus condiciones humanas, la primera de las cuales es el *conocimiento de sí*, nunca adecuado y que nos pone infaliblemente ante nuestra deficiencia de cuyo conocimiento debe seguirse nuestra humildad intelectual y moral; luego asoma la *soledad* que es evasión de lo exterior y mundano y receptividad de la iluminación divina, actitud no exenta de senequismo como lo hace notar Guy; todo lo cual implica el cumplimiento de los *deberes de estado* y la más rigurosa *práctica de la justicia* para nuestro verdadero ingreso en el concierto de la "composición" universal; por ello expresa Guy que "tal es, sobre este punto, el mensaje del maestro salmantino a nuestra humanidad contemporánea: una liberación del imperialismo usurpador de los sentidos y del orgullo, una iluminación de la razón y, sobre todo, el hecho capital de una voluntad plenamente enderezada que realiza el concierto. Todo producido, dirigido y coronado por la gracia divina" (p. 233). Así, el camino ya está preparado para internarnos en la *intuición lírica* de Fray Luis morosamente expuesta, re-creada, por Alain Guy quien muestra (más allá de los múltiples estudios que se han escrito sobre la lírica luisiana) cómo la intuición lírica "se enlaza al conjunto de su pensamiento" hasta tal punto que anticipa la conclusión (bien clara por otra parte) de que "constituye una prolongación original de la metafísica subyacente". Y esto es así porque Fray Luis ve en la poesía "un instrumento de conocimiento superior y de orden trascendente" (p. 237), una fuente de alegría, "una vía de comunicación con el Absoluto" (p. 238); entonces, el poeta tiene el secreto de su propia penetración en lo real y, por eso, un empleo inmoral o simplemente "liviano" de la poesía es su profanación ya que, en definitiva, es Dios quien inspira la poesía en los hombres para que éstos puedan volver a Él. Y tal es el sentido profundo de los diversos aspectos de la lírica de Fray Luis que Guy muestra ya sea en "el sentido de la noche estre-

¹ El subrayado es mío.

llada" o en el "sentido de la música"; así pues, "más allá de los razonamientos discursivos, por encima de la enseñanza escolástica, la poesía transporta al hombre hasta lo divino" (p. 261).

Pero este universal "concierto" y encaminamiento hacia Dios, reconoce un nervio interno que, al final, se hace visible, triunfa y jamás perece: el *amor*. Porque, para Fray Luis, hay una universal presencia del amor que es siempre, en el fondo, la *búsqueda de la unidad*; y como será turbado por todo lo que destruya la unidad o su búsqueda, el amor debe emplearse en Cristo por Quien todo adviene a la unidad porque Él se adecúa a nuestro amor infinito. Señalo el carácter cósmico, humano, místico, es decir, total, de esta presencia del amor ya en su dinamismo divino-humano, en su poder infinito, en su "violencia" dinámica y en su permanente autodespojo de lo sensible y del orgullo; también quiero señalar uno de los efectos del amor en el pensamiento luisiano indicado agudamente por Guy: su efecto *singularizador* ya que no se ama "a todos", abstractamente, sino a *este* a quien me doy pero que no queda en él sino que implica Aquel que es la "unidad personificada" (p. 300). El resto del libro es como un himno porque sigue el entusiasmo de Fray Luis en lo que Guy llama "el triunfo del amor", impulso místico que tiene sus caracteres propios y comienza "por la llamada de Dios" que implica una respuesta; y esta respuesta señala el primer grado de la ascensión mística en este "desasirse por completo del mundo sensible bajo el impulso del anhelo amoroso del alma, atraída por Dios" (p. 315); después vienen las "purificaciones" (obras exteriores, mortificaciones, dolor, plegaria o aquella terrible prueba de la "sequedad") hasta la venida del Señor al alma, "presencia del amado" que puede tener manifestaciones extraordinarias y sensibles por las cuales tiene Fray Luis una moderada y prudente desconfianza. Alain Guy, si bien acepta que la terminología de Fray Luis es algo vaga, rechaza la interpretación de Allison Peers quien sostiene que el ascetismo está ausente. Alain Guy muestra que el misticismo del maestro salmantino es un firme y profundo misticismo español, robusto y sin afeminamientos ni sentimentalismos.

Y bien, todo esto que acabo de exponer, confirma mi opinión personal sobre Alain Guy a quien considero el francés que mejor conoce el pensamiento filosófico español y uno de los europeos que más han penetrado en él: sus trabajos sobre Unamuno, sus dos volúmenes sobre *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, sus ensayos sobre pensadores hispanoamericanos, como, por ejemplo, Samuel Ramos, son una prueba permanente de su amorosa dedicación a un pensamiento no solamente rico sino pleno de posibilidades que deben desarrollarse. El mismo Guy deja entrever la influencia de su ilustre maestro Jacques Chevalier no solamente en los temas de elección sino en cierta saludable desconfianza por las formas puramente racionales (sin caer en irracionalismo), en la robusta tendencia espiritual y aun mística; el libro de Guy refleja fielmente lo que él es: entusiasta sin limitaciones, meticuloso en el análisis de sus temas, generoso y dueño de una salud espiritual reconfortante en medio de este mundo plagado de erotismos sin amor, de odios y superficialidad. Para decirlo luisianamente, él sabe de este universal "concierto" del amor que es encaminamiento hacia la *unidad*.

ALBERTO CATURELLI
Universidad de Córdoba

BIBLIOGRAFIA

FRITZ-JOACHIN VON RINTELEN, *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*, Edit. "Agustinus", Madrid, 1959.

El bello libro del profesor de la Universidad de Maguncia, doctor Fritz Joachin von Rintelen, vertido al español, *La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*, es ante todo y sobre todo un libro ubicado en el tema de la Filosofía misma, también en el tema del Humanismo. Mas esto no quiere decir, para evitar cualquier equívoco, que en este punto pudiera surgir que la cuestión del Humanismo tenga un tratamiento directo, sino que está presente y en dos sentidos diferentes, tanto en lo que respecta a un diagnóstico del tiempo presente, y en cuanto a las soluciones que aporta para un reencuentro del hombre consigo mismo en el verdadero centro de su existencia y en su auténtica apertura a la trascendencia, que son además las dimensiones verdaderas sobre las que la Filosofía se debe construir.

El libro se divide en tres partes, de las cuales la primera versa sobre la problemática filosófica de la actualidad, la segunda sobre el fundamento y las nuevas vías de la filosofía, y la tercera ahonda en las posibilidades que la herencia viva de San Agustín y San Alberto Magno brindan para tal cometido.

El ensamblaje del libro, en el cual se conjuntan diversos trabajos del autor, mantiene en el fondo una unidad inconfundible, ya que dichos trabajos se diría que fueron escritos bajo un mismo módulo de preocupación y dentro de un predominio de ideas fundamentales y homogéneas que revelan un mismo estilo de pensamiento. La filosofía actual está toda ella transida por el signo de la finitud, y frena incluso la natural tendencia que el pensamiento humano lleva congénita hacia la trascendencia. El modo como la filosofía actual se inscribe en la finitud, tiene un acento radical y absoluto, pues se lanza hacia una finitud pura que rompe la arquitectura del conocimiento mismo y la natural organización del sistema de verdades y de los logros de un pensamiento vivo enraizado en la tradición. Aún cuando la tarea de la filosofía sea "más profunda que el de escribir la novela del alma moderna, no obstante es menester que comprenda la situación histórica y resuelva los problemas propios de su época. Es una de las tareas que más le incumben. En nuestros días todos sentiremos la necesidad de hallar un nuevo planteamiento o un renacimiento espiritual".

Este es justamente el propósito del libro: verificar en primer término un diagnóstico del tiempo presente en lo que se refiere al pensamiento y luego buscar los fundamentos y nuevas vías de la Filosofía; y por último radicar este

movimiento de un nuevo renacimiento espiritual en la tradición cristiana, principalmente agustiniana, para que de ella suba la savia regeneradora y brote el impulso.

La Filosofía es ante todo para Von Rintelen un quehacer humano y una perspectiva abierta sobre la trascendencia. La modernidad ha desviado con harta frecuencia, el sentido mismo de lo humano precisamente por haberle negado el paso hacia la trascendencia y haberle enclaustrado en una finitud estéril y negativa. Por ello, en el transfondo de lo problemática del humanismo actual de signo no cristiano se entrecruzan estos tres ingredientes, la finitud, la temporalidad y el historicismo. Acaso estén conjuntados en una misma raíz y en un mismo estilo de pensar y tal vez también en un homogéneo talante humano que revele un sentimiento general indiferenciado y característico frente al mundo y el sentido de la existencia. Y ¿cuál es el sentido acerca de la realidad y cuál el concomitante sentimiento acerca del valor de la existencia dentro del horizonte de la filosofía de la finitud que caracteriza nuestro tiempo?

La filosofía contemporánea, aquella que se inscribe en la finitud, y en este sentido hay que pensar principalmente en Nietzsche y en Heidegger, se ciñe a la consigna del primero de estos pensadores: "Hermanos míos quedad fieles a la tierra". Prohíbe así traspasar el ámbito de lo espacio-temporal y al no poder ofrecernos "una imagen del mundo alcanzable espiritualmente que nos dé plenitud mediante los valores y podría servir de base a una evolución personal". La estampa de la filosofía de la finitud pertenece efectivamente a un mundo roto y desgarrado en la que el hombre es en consecuencia el primer mutilado y lo es en la esencia misma de su ser y en las dimensiones y aspiraciones más auténticas de su ser. Rilke y Heidegger nos procuran una comprensión trágica de un mundo y con él del hombre cerrado sobre las realidades terrestres, relativizado a ellas, mutilado arbitrariamente y artificialmente de sus dimensiones trascendentes.

"Con esto nos encontramos dentro de un trágico y desamparado estar expuesto en lo oculto e inseguros, es decir, dentro de lo problemático, que se nos opone hostilmente pero que a la vez ejerce una fuerza de atracción y provoca una paradójica antipatía simpática", (p. 39). "Nos sobreviene así necesariamente el sentimiento de la inhospitalidad deprimente y nos hallamos ante un vacío, al borde de la nada. Esto constituye una visión trágica del mundo afligente y sin salida. Sería la última respuesta honrada de una filosofía de la finitud".

Von Rintelen, después del diagnóstico de la dirección del pensamiento moderno proclive hacia lo trágico, programado bajo el signo de la finitud, apela al espíritu como núcleo impulsor de una nueva ascensión y redención de la mentalidad moderna. Una profundización en las raíces del espíritu, un ensanchamiento y potenciación de sus capacidades, una abertura hacia lo trascendente de donde recibe su fuerza y su impulso decisivo, darán nueva vida y posibilidades renacidas a la filosofía y al hombre. Al buscar Von Rintelen este núcleo y resorte de recuperación del espíritu bajo el signo de San Agustín, se instala en una concepción de la filosofía como "itinerarium mentis" hacia la trascendencia, en la cual el hombre ha de desarrollar su infinitud. La concepción del centro del hombre y de lo que llama la "philosophia cordis" del mismo modo que el anclaje en el espíritu y sus dimensiones esenciales, inscribe este pensamiento en una filosofía no sólo concebida como sabiduría sino como saber de salvación en gran parte, y por ello mismo en una de las formas más depuradas del auténtico humanismo cristiano. Y todo el libro respira este in-

confundible estilo del espiritualismo cristiano del mejor cuño agustiniano donde no faltan los ecos de esa mentalidad selectísima que es P. Wust, alma ardiente y espiritualmente apasionada, contagiada hasta el hondón de ella de las mejores esencias del espíritu de San Agustín.

JOSÉ IGNACIO ALCORTA

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L. 1, edición bilingüe, en francés y latín, traducción francesa por R. BERNIES y M. CORVEZ, con una introducción de A. GAUTHIER, editorial P. Lethiellieux, París, 1961.

Con la aparición de este primer libro se llega a la publicación completa de la *Summa contra Gentiles* de esta edición latino-francesa en cuatro tomos.

De los tres tomos anteriores, que comprenden los libros II, III y IV de la obra, nos hemos ocupado en SAPIENTIA (Nº 35, pág. 61-62, enero-marzo de 1955 y Nº 47, pág. 77, enero-marzo de 1958).

Trata este libro acerca de la Existencia de Dios y de sus Perfecciones. Y sabido es que, sin dejar de ser un tratado teológico, por la intención que ha tenido y la estructura consiguiente que ha dado a la obra— a lo que Gauthier se ha referido amplia y sagazmente en la *Introducción*— Santo Tomás da más amplia cabida a los temas filosóficos en esta Suma que en la Teología.

Este primer tomo, que acaba de aparecer el último, reúne las mismas características de seriedad científica que hemos señalado a propósito de los anteriores en los números mencionados de SAPIENTIA.

El texto latino adoptado es el de la edición crítica vaticana —comúnmente llamada *leonina*, por haber sido emprendida bajo el aliento y la protección de León XIII— y la traducción francesa ha sido llevada a cabo por dos conocidos tomistas: Bernies y M. Corvez, lo cual es de por sí una garantía de su fidelidad literal e ideológica.

Del mismo modo que en los tomos anteriores, la división de los capítulos en párrafos numerados, de acuerdo al contenido de los mismos, facilita la lectura y comprensión de los mismos. Además, entre paréntesis y dentro del mismo texto de la *Summa*, se ponen los lugares de la Sagrada Escritura, Santos Padres y otros autores, citados por el autor.

Numerosas notas traen a la memoria los textos en que Santo Tomás se ha referido al mismo tema que en esta obra; así como otros conceptos ilustrativos del mismo.

No nos queda sino felicitar a los autores de la traducción y notas introductorias y aclaratorias así como a la antigua editorial Lethiellieux, tan benemérita de la Iglesia, por su nuevo y noble esfuerzo para brindarnos esta edición de la *Summa contra Gentiles*, con todas las ventajas mencionadas y en un hermoso formato grande y cuidadosamente impreso, como los tomos anteriores.

La obra está enriquecida con la reproducción facsimilar de un fragmento del texto original del *Aquinate*.

OCTAVIO N. DERISI

CRONICA

WERNER JAEGER

El 19 de octubre pasado falleció en la Universidad de Harvard (Cambridge, Estados Unidos), donde residía, el eminente filólogo alemán Werner Jaeger, a quien la historia de la filosofía debe aportes de extraordinaria importancia. Había nacido en Lobberich el 18 de julio de 1888; después de cursar humanidades en el conocido colegio católico Tomás de Kempis, siguió la carrera de Filosofía y Letras en las Universidades de Marburgo y Berlín. En esta última, donde se doctoró en 1911, recibió el influjo de dos grandes profesores, Diels y Wilamowitz, que lo orientaron definitivamente hacia las investigaciones filológicas. En 1913 comenzó su carrera docente, como profesor adjunto en la Universidad de Berlín; luego fue titular en Basilea, en 1914, y en Kiel, en 1915, para volver a Berlín en 1916 como titular de Filología Clásica. Desde 1931 fue Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y miembro de la Academia Berlinesa. En desacuerdo con el régimen nazi que oprimía su patria, decidió abandonarla en 1936, para ocupar una cátedra en la Universidad de Chicago. De allí pasó, en 1939 a Harvard, como Profesor y Director del Instituto de Estudios Clásicos.

Su obra como especialista es bien conocida. En su primer libro, *Die Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912), propone, en base a minuciosos análisis filológicos e históricos, la teoría de una evolución notable en el pensamiento del Estagirita, que iniciándose como platónico habría concluido, tras pasar por sucesivas etapas, en un empirismo neto. Tras un importante estudio sobre Nemesio de Émesa, retomó su tesis de la evolución de Aristóteles en su ya clásica obra *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923), pronto traducida a varias lenguas, con correcciones de detalle debidas al propio Jaeger. En 1928 publicó *Plato im Aufbau der griechischen Bildung*; en 1938 *Demosthenes*; en el mismo año *Dioykles von Karistos*; en 1933 un monumental estudio sobre la cultura griega, *Paideia, the Ideals of Greek Culture*, cuyo último volumen data de 1945. En 1947, como fruto de un curso profesado en Escocia, publica *The Theology of Early Greek Philosophers*.

Pensador cristiano, trató de realizar el ideal humanista de Erasmo: una cultura inspirada a la vez en las conquistas del pensamiento clásico y en los principios del Evangelio. Esta orientación aparece subyacente en sus trabajos publicados en la revista *Die Antike*, que fundara en 1925, y de un modo explícito en uno de sus últimos trabajos, dedicado al humanismo de Santo Tomás de Aquino, *Humanism and Theology*, de 1945. Sin duda su principal aporte a la filosofía es su obra sobre Aristóteles. Aunque en múltiples puntos y aun su tesis fundamental haya sido superada por trabajos posteriores, nadie podrá negarle la gloria de haber sido el principal renovador de los estudios aristotélicos de este siglo y el iniciador de una serie de fecundas investigaciones de trascendental importancia para la historia del pensamiento.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA